Universidad Veracruzana

Repensar la Conquista

Tomo I
Reflexión epistemológica sobre un momento fundador

Guy Rozat (Coodinador)

Colección Investigación Colectiva 2

Biblioteca Digital de Humanidades | Dirección General Académica del Área de Humanidades

Universidad Veracruzana

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

M.A. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dr. Édgar García Valencia
Director Editorial

Dirección General del Área Académica de Humanidades

Mtro. José Luis Martínez Suárez
Director

Mtra. Doriam del Carmen Reyes Mendoza
Coordinación Biblioteca Digital de Humanidades

© 2013 Universidad Veracruzana

Biblioteca Digital de Humanidades
Dirección General del Área Académica de Humanidades
Edificio "A" de Rectoría, 2º piso
Lomas del Estadio s/n
Zona Universitaria, CP 91000
Xalapa, Ver.
dgah@uv.mx / www.uv.mx/bdh
Tel. / fax: (228) 8 12 47 85 | 8 12 20 97

Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Ver.
Apartado postal 97, CP 91000
diredit@uv.mx
Tel. / fax: (228) 8 18 59 80 | 8 18 13 88

Diseño (portada e interiores) y formación
Héctor Hugo Merino Sánchez
Alma Delia Cortés Sol
surcodeletras@gmail.com

ISBN: 978-607-502-281-9 (Obra completa)
ISBN: 978-607-502-284-0 (Tomo I)

Este libro digital está bajo una licencia
Creative Commons: BY-NC-SA.
Para saber más de la licencia
ReconocimientoNoComercial-CompartirIgual,
por favor visite:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Guy Rozat
(Coordinador)

Repensar la Conquista

Tomo I

Reflexión epistemológica sobre un momento fundador

Biblioteca Digital de Humanidades
Investigación Colectiva 2
Dirección General del Área Académica de Humanidades
Universidad Veracruzana

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL 9

INTRODUCCIÓN AL TOMO I 13

I

PENSAR FRENTE A LA PÁGINA BLANCA,
MONÓLOGO FILOSÓFICO.
PREGUNTAS SOBRE LA CONQUISTA 19
BIBLIOGRAFÍA 30

II

TRADICIONES Y HORIZONTES DE LA CONQUISTA:
DIVERSIDAD DE SENTIDOS 31
SOBRE LAS TRADICIONES 32
SOBRE LOS HORIZONTES 34
HORIZONTE DEL PRESENTE:
NUEVAS VÍAS PARA PENSAR LA CONQUISTA 38
BIBLIOGRAFÍA 40

III

CONQUISTA Y REINTERPRETACIÓN DE LAS TRADICIONES VENCIDAS 41
BIBLIOGRAFÍA 54

IV

LA CONQUISTA DE MÉXICO NO OCURRIÓ 57
REPENSAR LA CONQUISTA DE MÉXICO, SÍ, PERO ¿CÓMO HACERLO? 57
A QUIÉN PERTENECE EL SELLO "CONQUISTA" 58
AMÉRICAS IMAGINARIAS 62
ESPERANDO UN NUEVO PAÍS... 63
EL RELATO DE LA CONQUISTA
ENTRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA 64
EL SABER COMPARTIDO SOBRE LA CONQUISTA 66
LA DOXA VISTA DESDE EL COLMEX 67
EL DISFRAZ ANTROPOLÓGICO 68
LA CONQUISTA EN LA *HISTORIA GENERAL DE MÉXICO*,
DE EL COLEGIO DE MÉXICO 70
PERO NADA PUEDE SER TAN SENCILLO 71
LA CONQUISTA EN LA NUEVA EDICIÓN DE LA
HISTORIA GENERAL DE MÉXICO (VERSIÓN 2000) 76
BIBLIOGRAFÍA 79

V

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y MEMORIA: ALGUNOS APUNTES
PARA REPENSAR LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO 81
BIBLIOGRAFÍA 89

VI

LA CONQUISTA Y EL ARGUMENTO DEL ORIGEN EN EL INTERCULTURALISMO .91
ACERCA DE LA CONQUISTA 92
REPENSAR LOS CONCEPTOS 94
EL ARGUMENTO DEL ORIGEN 95
LA CONQUISTA 98
CONCLUSIONES 102
BIBLIOGRAFÍA 103

VII

INTERCULTURALISMO:
ENTRE LA MEMORIA Y LA HISTORIA 105
LA DIRECCIÓN DEL INTERCULTURALISMO Y SU SUJETO HISTÓRICO 106

LA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURALISTA
DEL PASADO 108
CONCLUSIONES 116
BIBLIOGRAFÍA 118

VIII
INTERCULTURALISMO E HISTORIOGRAFÍA: DOS CAMPOS ALEJADOS 121
INTRODUCCIÓN 121
INTERCULTURALISMO E HISTORIOGRAFÍA 122
CONCLUSIONES 131
BIBLIOGRAFÍA 132

ÍNDICE ANALÍTICO 135

INTRODUCCIÓN GENERAL

Guy Rozat
Fernanda Núñez

Lo que el lector tiene frente a sus ojos es una selección de los trabajos presentados en el seminario organizado desde hace varios años por la Universidad Veracruzana y el INAH-Veracruz. Cuando invitamos a alumnos e investigadores a "repensar la Conquista de México" en el Primer Seminario de Historiografía de Xalapa, no fue de manera inocente o producto de alguna ocurrencia repentina de los organizadores. Detrás estaba la intención académica de no sólo revisar una vez más ese momento histórico y proponer de él una nueva versión, sino la de reflexionar sobre las bases mismas del relato de la historia nacional. Tal utopía no podía realizarse sin un llamado a la comunidad académica que permitiera conjuntar esfuerzos para, en esa tarea común, empezar a "deconstruir" un conjunto de relatos compartidos en este país y en la cultura mundial sobre la Conquista de México.

Si como organizadores de este primer seminario propusimos una vez más, reexaminar el relato general bien conocido, es porque éste nos parecía dotado de un ambiguo y maléfico poder historiográfico.[1] Y si pretendimos empezar a sacudir algunas certezas historiográficas, es evidente que esa invitación no podía

1 Federico Navarrete Linares, por ejemplo, en *La Conquista de México* (2000: 2), reconoce la ambigüedad de pensar el momento Conquista diciendo: "Vemos a la Conquista como motivo de vergüenza, la consideramos un episodio lamentable de nuestra historia, el principio de nuestra opresión y nuestros sufrimientos: los mexicanos modernos nos sentimos los descendientes de los derrotados, los indios, y no de los vencedores, los españoles. Para nosotros la conquista es un espejo en el cual no nos gusta contemplarnos".

ser estrictamente académica sino, por los resultados obtenidos, inscrita en una reflexión general eminentemente política.[2]

Si la construcción de un relato de historia nacional en el siglo XIX y la primera mitad del XX fue una tarea fundamental para la construcción nacional, hoy muchos miembros de este seminario estamos convencidos de que para que los procesos de cambio acelerado, ocurridos desde hace 30 años en México, no nos lleven rápidamente a situaciones aún más caóticas, se necesita con urgencia —y México se lo merece— un nuevo relato histórico nacional encargado de sostener la construcción de nuevas identidades nacionales liberadoras.

Por lo tanto, con la difusión de estos trabajos no se intenta esbozar un nuevo relato "más verdadero", o establecer una nueva *doxa* sobre ese magno evento, sino abrir una reflexión historiográfica sobre lo que consideramos un bloqueo historiográfico que afecta drásticamente a la reescritura de ese posible nuevo relato nacional.

Por otra parte, debemos informar al lector que no se trata aquí de visualizar y analizar simples insuficiencias metodológicas o documentales a las que, armados de un nuevo espíritu crítico, podríamos remediar y enmendar, como tampoco de recuperar partes, actores o acciones olvidadas de esa conquista, como lo pretenden algunos investigadores. No se trata de parchar, remozar o pintar con nuevos colores más atractivos un edificio discursivo añejo y familiar pero totalmente anacrónico, sino que se intenta inaugurar el movimiento de un pensar global sobre la naturaleza del relato que hace de la Conquista un parteaguas en el Mito Nacional. Incluso más que un punto de origen, nos parece que el relato de la Conquista, como ruptura y punto de partida, entendido de manera global, determinó durante siglos y negó de manera drástica las posibilidades de decir, con un mínimo de coherencia, el antes y el después de ese magno evento, así como bloquea aún en la actualidad la posibilidad de desarrollar nuevos relatos más amplios sobre el antiguo mundo americano.

También creemos que esa construcción del relato Conquista, que impidió la posibilidad de conocer ese antes, desfigurándolo, tuvo un profundo impacto

2 En ese entonces, lo que se llamó la transición democrática y el fin del monopolio del poder del partido estado priista abrían, aparentemente, muchas perspectivas para repensar la nación mexicana, y se podía suponer que con ese trabajo colectivo sería posible ayudar a generar elementos identitarios en acuerdo con lo que parecían ser las necesidades del momento para consolidar la renovación democrática. Hoy es evidente que ese optimismo era bastante ingenuo, la actual delicuescencia de la presencia estatal en ciertas regiones del país nos convence de que ese esfuerzo sigue estando hoy, no solamente vigente, sino que es imprescindible.

sobre la posibilidad de contar lo que ocurrió en lo profundo del tejido social durante siglos en las tierras actualmente mexicanas. Es decir, que las ambigüedades del relato de ese punto cero de la historiografía nacional, desde nuestro punto de vista, no sólo impidieron escribir relatos un tanto transparentes sobre el mundo que se estaba desbaratando, el antiguo mundo americano —¡oh!, ¡cuán complejo y variado!— sino que indujeron ambiguos relatos sobre lo que se estaba construyendo en el periodo colonial.

No se trata entonces sólo de repensar el momento Conquista, sino más bien de pensar el "efecto Conquista", porque nos parece evidente que este intento debería abrir futuros senderos tanto para la historia antigua americana como para la historia colonial. Sin olvidar que esto, si somos consecuentes con la idea de que "la historia se hace en el presente", tendrá forzosamente importantes efectos sobre la identidad y memoria colectiva de los mexicanos de hoy.

En fin, para concluir, los autores de esta introducción son conscientes de que si bien algunas contribuciones a esta gran recopilación tienen fallas de estilo o no presentan un mismo modelo de exposición esto se puede explicar en parte porque el núcleo de los participantes vienen de horizontes y prácticas académicas distintas y han tenido formaciones singulares y diversas. Y en cierta medida, hemos considerado importante conservar las marcas de estas diversidades, ya que jamás hemos querido construir un intento de nuevo pensamiento único. Esperamos que los lectores atentos sepan ir más allá de algunas fallas estilísticas y concentrarse en lo que se intenta decir. Es probable que ese mismo lector se dé cuenta de que hay diferentes puntos de vista sobre cuestiones cercanas, pero también notará que, a lo largo de las participaciones en el seminario, sus miembros fueron acercándose entre sí a través del intercambio de ideas y textos.

INTRODUCCIÓN AL TOMO I

Guy Rozat[3]
Silvia Gutiérrez[4]

Los textos con los que se enfrenta el lector en este libro no representan la totalidad de las ponencias expuestas en el seminario ni el orden cronológico en el que fueron surgiendo. Antes bien, hemos hecho una selección de ensayos guiándonos por los vasos comunicantes que hemos creído ver en los diversos acercamientos para repensar la Conquista. La línea conductora trazada para este primer libro es la reflexión epistemológica de la Conquista, es decir, las ideas que se derivan de la pregunta: ¿cómo conocemos la Conquista?

Las respuestas, afortunadamente, son tan diversas como los horizontes de los autores. Así pues, el fenómeno de la Conquista será visto desde la mirada hermenéutica e historiográfica, como también desde posturas tan distintas como la crítica al interculturalismo y la teoría del genocidio. Lo central es pensar de nuevo un evento "por todos conocido". Y para esto es fundamental replantearse las preguntas, pues, como afirma Marcelino Arias Sandi en el ensayo que abre este tomo: "Preguntar quiere decir abrir y dar una cierta dirección [y] al mismo tiempo una respuesta a algo que preocupa".

Así, el ensayo de este filósofo de la Universidad Veracruzana, "Pensar frente a la página blanca, monólogo filosófico. Preguntas sobre la Conquista", se arma del método hermenéutico para orientarnos paso a paso en la diversidad de sentidos que puede generar el pensar términos como Conquista y México. Partiendo de la

3 INAH-Veracruz.

4 Universidad Veracruzana.

utilización histórica, a veces ambigua, de la palabra México, muestra, por ejemplo, que muchas veces su utilización abusiva designa también un espacio político que se llamó la Nueva España. Ese desliz, finalmente, no es inocente, pues autoriza la continuidad y permanencia de México casi de manera inmediata, y legitima la posibilidad de la plegaria tradicional de este país: "nos conquistaron". La cual es a la vez fundamento y demostración de la "existencia incuestionable de un México al que le ocurren gracias y desgracias", y que tiene como consecuencia un conjunto de mexicanos que se vuelve "un pueblo sin tiempo ni mundo".

No queremos aquí repetir el contenido del artículo pero sí, para terminar, señalar que el método utilizado en "México para pensar la Conquista" conlleva a una homogeneización metodológica y discursiva que el concepto de Conquista impone forzosamente a los conquistados ("todos son indios") y a los conquistadores (unos "españoles" que vinieron y expulsamos 300 años después), como si no fueran parte de "nuestra" historia. De ahí que concluya el autor pensando la identificación ambigua del mexicano con este relato de "una historia que nos dejó sin historia".

Siguiendo con la reflexión desde la hermenéutica filosófica, incluimos aquí otro ensayo del mismo autor, "Tradiciones y horizontes de la Conquista: diversidad de sentidos". El discurso de este texto parte de la idea de que, para pensar las interpretaciones de un evento, se debe partir del presupuesto de que "el intérprete pertenece [siempre] a una tradición y a un horizonte". Esto podría parecer sencillo si no se recuerda, como aclara inmediatamente el autor, que se puede pertenecer a varias tradiciones y definir el horizonte no es tarea simple.

Es por ello que nuestro filósofo hace notar que "pensar la Conquista implica reconocer el horizonte y las tradiciones desde donde se piensa". Así, si en el texto anterior se pensó en el uso de ciertos conceptos clave, en este se propone "revisar algunos rasgos del horizonte contemporáneo desde el que se piensa la Conquista, y [...] algunas tradiciones del pensamiento sobre la misma". Sólo de esa manera se podría entender cómo en la actualidad, aunque el horizonte académico de los historiadores puede producir investigaciones sofisticadas, debido a la división social del trabajo, los no especialistas siguen "haciendo uso de historias antiguas, ideológicas o masivas".

Empezando a rastrear las tradiciones dominantes en los horizontes de interpretación de la Conquista, comienza su genealogía con José Luis Martínez, quien por primera vez notó cómo la reflexión del tema estaba "dominada por un esquema maniqueo". Frente a las posiciones irreductibles hispanistas e indigenistas, Martínez pretendió abrir una tercera vía, la de la verdad histórica e intem-

poral, "un conocimiento histórico de los hechos", y tan objetivo cuanto fuera posible. Continúa con un recorrido de los horizontes tanto de la historia académica como de la popular, haciendo énfasis en la relación entre éstas y el impulso que las mueve a abandonar los hechos para abrazar las idealizaciones.

Ahora bien, siguiendo con las preguntas que indagan desde dónde se piensa un evento o la historia, en su texto, Miguel Ángel Segundo propone agregar al horizonte desde el cual se escribe la perspectiva del público aquel al cual esa escritura se dirige. Pues escribir, piensa este autor, es un ejercicio de identidad entre horizontes compartidos, es decir, quien narra se dirige a un grupo social imaginario con el que comparte —en cierta medida— cosmovisiones, sentidos y prácticas sociales.

Este autor entiende la escritura como traducción, esto es, como una metáfora que hace puente entre dos universos, y que acerca o "hace ver" a los suyos el mundo que les es ajeno. Esto es especialmente cierto cuando pensamos en los mecanismos de la construcción de alteridades. Por ejemplo, en las narraciones/traducciones que hicieron los misioneros del universo indígena.

Recuperando los análisis de François Hartog sobre la obra de Heródoto, en la que éste, como tantos autores que se encontraron con "nuevos mundos", se enfrenta con las dificultades de acercar la alteridad: "[D]escribir es ver y hacer ver", escribió Hartog, y para esto, para "hacer ver al otro", se utilizan "diversas figuras discursivas" (como la inversión, la comparación y la analogía). Miguel Ángel Segundo nos propone un método de reflexión historiográfico que considera estas figuras y esperamos que usted, lector, no dude en experimentar con esta metodología.

Sin embargo, no sólo los testimonios novohispanos han sido tomados a pie juntillas. Existen ciertos libros que conforman, por así decirlo, la vulgata nacional sobre la historia. En "La Conquista de México no ocurrió", Guy Rozat presenta una serie de análisis sobre las dificultades de dar cuenta de la Conquista desde la constitución del relato nacional. En cierta medida, se podría decir que el autor intenta dibujar y presentar el espacio de investigación que se pretendió realizar cuando se impulsó el seminario de "Repensar la Conquista", y es por eso que hemos decidido que este texto forme parte del primer tomo de esta serie.

A partir de la constatación general de que el relato de la Conquista parecería ser perfectamente conocido, con todos los actores en su lugar y el desenlace bien sabido por todos, el autor propone ir más allá de la indignación moral actual sobre los crímenes hispanos y, rechazando todo *pathos*, intenta ver cómo se construyeron las diversas tradiciones interpretativas que dan cuenta de ese momento fundacional.

Antes de empezar su demostración recuerda que la Conquista de México no pertenece sólo a los mexicanos, sino a todos los habitantes del planeta, desde el momento en que empezó a considerarse como uno de los momentos fundadores de la modernidad. Es por eso que se escriben más historias de la Conquista de México en el exterior que en México mismo. Y lo que es más, los relatos producidos en nuestro país se escriben tras el espejismo de la identidad mestiza que impide pensar ese encuentro, pues obliga la visión del pasado desde la perspectiva de "los vencidos".

Por esto el autor se dedica en adelante a analizar las ambigüedades de las dos grandes tradiciones de escritura de la Conquista dominantes en México, la de Miguel León-Portilla, reinando desde la UNAM, y la del Colegio de México, expresada en la *Historia General de México*. Después de analizar estas producciones, nos invita a reflexionar sobre la desaparición, en las últimas ediciones de esa *Historia General*, del relato de la Conquista.

Si el ensayo anterior pone el dedo sobre las líneas oficiales que eluden el evento de la Conquista, el texto de Pablo García Loaza propone no sólo no olvidarla, sino repensarla a partir del polémico concepto de genocidio. Frente a la desaparición de 90% de la población americana durante el siglo XVI, esa noción le parece adecuada, pues si bien ésta conlleva "la intención de erradicar a un grupo específico", el término se utilizará desde la teoría que hay al respecto y no para constituir el expediente de un proceso.

En "Religión, violencia y memoria: algunos apuntes para repensar la conquista espiritual de México", Loaeza apunta cómo el deseo de los misioneros de asimilar a los indios a su cultura, quitándoles o promoviendo la muerte de la que antes tenían, se acerca peligrosamente al etnocidio. El problema es que la violencia fundamental que constituye la conquista espiritual ha sido opacada por el énfasis que se hace en la violencia material del proceso; pues si bien ciertos historiadores juzgaron que hubo evangelizadores buenos —cuyo arquetipo es Bartolomé de las Casas— no debemos olvidar que su defensa del indio jamás puso en duda la violencia simbólica, y mucho menos la evangelización, sino sólo el modo de ponerla en obra.

Incluso la noción de sincretismo, que nos hace creer en la subsistencia de las creencias prehispánicas, parece disfrazar "la violencia y el trauma que están detrás de la imposición de la tradición católica sobre el indígena", pues la evangelización "implica la destrucción de una comunidad de memoria a través de una reconfiguración de la genealogía espiritual".

Para probarlo, el autor reflexiona y examina diversas versiones de un evento que constituye el preludio espectacular de la violencia religiosa que vino a conti-

nuación: la Matanza del Templo Mayor. Las implicaciones de este proceso, profundamente traumático y radicalmente disruptivo, no han sido adecuadamente consideradas, pues el pensamiento genocida consideraba como inferiores a quienes sistemáticamente destruía, una concepción que perdura hasta hoy en México, incluso en ciertas de nuestras actitudes benevolentes y compasivas.

Para concluir, agrupamos tres ensayos de Miriam Hernández Reyna, unidos todos por la crítica a una corriente del nacionalismo actual: el interculturalismo. En el primer texto, la autora dirige el foco a un concepto que sustenta el discurso de esta corriente cuya ambigüedad, sin embargo, vale la pena pensar. La noción que se discute es la de "pueblos originarios" usada por los discursos multi e interculturalistas para designar a las comunidades indígenas de México.

En "La Conquista y el argumento del origen en el interculturalismo", el objetivo es "mostrar el uso que algunos discursos interculturales hacen del evento de la Conquista, y cómo a partir de su uso elaboran un argumento para el reconocimiento, el respeto y el logro de derechos especiales para los pueblos indígenas actuales".

Empieza entonces por el análisis de una obra del filósofo mexicano León Olivé, donde salta a la vista la continuidad histórica que éste construye entre los pueblos prehispánicos y los grupos indígenas actuales, unidos por la línea discursiva de los "pueblos originarios". Así, se tiene la impresión que para Olivé la entidad México existe antes de la llegada de los españoles y que los reclamos de los pueblos indígenas ahora y durante la Conquista son los mismos.

Con esta visión dramática de la Conquista y de las luchas posteriores de los indígenas, los conquistadores pueden variar, sólo los indios se quedan idénticos a ellos mismos. Esto lleva al interculturalismo a la enunciación de una "esencia histórica" de esas comunidades, que ni la opresión ni la Conquista logró subvertir.

Retomando estas ideas, en "Interculturalismo: entre la memoria y la historia", Hernández Reyna parte de una crítica a la distinción entre "los indios" y "los otros" (una diferenciación que no es sólo étnica sino de "origen") la cual es usada por el interculturalismo como fundamento para mejorar "las condiciones de vida de los pueblos indígenas". Sin embargo, dado que considera a todos los males de las comunidades indígenas como derivados de la Conquista, surge la idea de una deuda histórica, que a su vez organiza una manera de contar la historia, "un modo de entender y acudir al pasado", que lleva a negar los 500 años que para bien o para mal determinan la existencia cotidiana de dichas comunidades.

Es decir, en este ensayo el interculturalismo será pensado en sus funciones como movimiento político, como campo de estudio emergente y como construc-

ción específica del pasado. Así, la autora hará notar cómo el interculturalismo utiliza formas de historia elaboradas por intelectuales a partir de recopilaciones orales más o menos contemporáneas, y en lugar de presentarse como una plataforma política, se establece "como un campo de estudio, como discurso con pretensiones de conocimiento y de explicación de fenómenos culturales".

Este texto puede, pues, entenderse como un llamado a abandonar el lamento, la propaganda y la reivindicación doliente que no lleva a nada, para mejor construir o mantener memorias populares aunque sean dolorosas. Exige que se fije como objetivo reintroducir la historia en los supuestos relatos de las comunidades que pretende manejar y abandonar el esencialismo que ha sido siempre el fundamento de la idea nacional, y que finalmente sólo puede continuar negando esas diferencias que pretenden exaltar.

Ahora, la historiografía no es una investigación de acontecimientos evidentes de suyo: produce historia. Es decir, "los acontecimientos no son fragmentos de realidad, subsistentes e independientes de la narración que se haga de ellos." Bajo esta premisa se dirige el último ensayo del ciclo y de este libro. Hemos querido concluir con esta reflexión pues apunta un tema central para el ejercicio de los seminarios que incitaron estos textos: la construcción ideológica de la historia.

En este caso, en "Interculturalismo e historiografía: dos campos alejados" se advierte el peligro de seleccionar datos historiográficos y usarlos ideológicamente en torno a peticiones de identidades étnicas, y se relaciona esta práctica con lo que ocurre con las ideologías nacionalistas y fundamentalistas.

Para esto, la autora recuerda y recurre al pensamiento de Eric Hobsbawn pues, para este historiador, el *pasado* es un elemento legitimador de los *presentes* que poco tienen que celebrar; pues lo que ya no existe y puede ser imaginado tiene un trasfondo más glorioso que lo que aún es.

Así podemos preguntarnos, si el discurso intercultural se produce en universidades y revistas de corte académico, ¿podría ser que, una vez más, se trate de manipular la figura del indio en provecho de una pequeña franja de intelectuales que han encontrado ahí la manera de ganarse la vida "probando" la pertinencia de sus análisis? La pregunta es delicada, pero necesaria. Acaso porque es posible que sigamos nombrando la diferencia sin reconocer la diversidad.

I

PENSAR FRENTE A LA PÁGINA BLANCA, MONÓLOGO FILOSÓFICO. PREGUNTAS SOBRE LA CONQUISTA

Marcelino Arias Sandí[5]

"La Conquista de México" es una de las frases que gozan de mayor aceptación tanto en el ámbito teórico como en el del sentido común o en la política, por mencionar algunos. Con plena naturalidad cualquier persona, en estos espacios, se puede referir a "la Conquista de México" y tanto el que se expresa como sus interlocutores supondrán que entienden claramente de qué se está hablando.

Asociadas a la anterior, se pueden identificar otras expresiones tales como "la época de la conquista" o "cuando nos conquistaron", que igualmente parecen manifestar una clara certeza de su sentido. Asimismo, se encuentran textos de historia que en sus títulos hacen referencia a la Conquista pero que abarcan periodos y temas distintos, por ejemplo: Robert Ricard escribe *La conquista espiritual de México*; Lourdes Turrent, *La conquista musical de México;* Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales: en los relatos de la conquista de México*. Así, "la Conquista" no parece ser algo propio de un solo ámbito, ni algo que se restrinja a un periodo claramente delimitado.

5 Doctor en Filosofía. Profesor de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Líneas de investigación: hermenéutica y epistemología de las ciencias sociales. Ha impartido cursos en posgrados de filosofía e historia. E-mail: ariasandi@gmail.com y maarias@uv.mx

En todos los casos aparecen dos términos comunes, "Conquista" y "México". Si bien el primero requiere una aclaración de sus ámbitos y duración, el segundo es más preocupante; es decir, a qué México alcanza ese término cuando aparece en títulos como los citados o en expresiones como las mencionadas.

Estas mínimas muestras de la diversidad de sentidos que puede tener "la Conquista de México" abren la posibilidad de formular algunas preguntas al respecto, a fin, no de encontrar un sentido único, sino más bien para tratar de comprender las posibilidades de sentido que esta expresión encierra. Desde luego que no se trata de preocupación sólo teórica sino también por las consecuencias que su uso genera. Además, si se comprende el horizonte desde el que los historiadores escriben sus textos y el horizonte desde el que los lectores lo reciben, será posible comprender el sentido que toma "la Conquista de México" en ese encuentro.

Para indagar sobre tal diversidad de sentidos es pertinente orientarse hermenéuticamente. Así, en primer término, cabe recordar la máxima hermenéutica que señala que "la pregunta va por delante". Preguntar quiere decir abrir y dar una cierta dirección para la respuesta aceptable. Por lo mismo, la pregunta tiene que ser debidamente planteada y comprendida en su sentido. Además, el preguntar es al mismo tiempo una respuesta a algo que preocupa. En tal caso, es necesario identificar a qué preocupación o situación es respuesta la pregunta planteada. Para llevar a cabo tal identificación se debe ganar el horizonte del preguntar. Así, en nuestra relación con los textos sobre "la Conquista" debiéramos atender el horizonte del autor de tales textos, al mismo tiempo que mantuviésemos la atención en las posiciones que nos llevan a preguntar a esos textos; incluso, es recomendable reconocer qué clase de pregunta significa el texto para nosotros como lectores.

Por ejemplo, al revisar los textos mencionados anteriormente llama la atención, o dicho hermenéuticamente: se da una interpelación del texto al lector, por la "naturalidad" con la que aparecen párrafos como: "la Iglesia de México apareció finalmente no como una emanación del mismo México, sino de la metrópoli, una cosa venida de fuera, un marco extranjero aplicado a la comunidad indígena. No fue una Iglesia nacional; fue una Iglesia colonial, puesto que México era una colonia y no una nación" (Ricard, 1986: 23).

En este texto se usa el término "México" de tal manera que pareciera que fuera algo realmente existente desde el momento mismo de la llegada de los españoles a este territorio. Además, que ese algo cambió de estatus de colonia a nación pero que todo el tiempo era México. En el mismo texto se hace la siguiente aclaración para establecer el sentido de "México", que de algún modo sugiere una continuidad; veamos:

> Es, por consiguiente, de importancia advertir que el país comúnmente llamado en el siglo XVI Nueva España no corresponde exactamente ni a la jurisdicción de la Audiencia de México, ni al actual territorio de la República Mexicana. Nueva España, en la época que ahora nos interesa, era considerada, y en este sentido la consideramos aquí, el territorio constituido por la arquidiócesis de México, con las diócesis de Tlaxcala-Puebla, Michoacán, Nueva Galicia y Antequera. En términos vagos, es el México de hoy día, sin los estados del sur, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán (Ricard, 1986: 34).

Así, el texto puede dejar la impresión de que efectivamente el "México de hoy día" fue colonizado en el siglo XVI; sin embargo, los personajes centrales de ese texto son los indios y los frailes, que en modo alguno juegan un papel protagónico equivalente en el "México de hoy" (a pesar de movimientos como el zapatismo o los muticulturalismos en diversos ámbitos). Cabe advertir que no se trata aquí de elaborar una crítica al texto citado, sino más bien de mostrar cómo el modo en que el texto maneja un término, en este caso "México", puede generar algunas preguntas sobre lo que efectivamente puede ser entendido como México. Y si es posible desde una formación cultural distinta a la del autor francés, como la que puede tener un ciudadano actual de México, formado dentro de cierta historia oficial, entender de la misma forma a México. Pero, al mismo tiempo, estas historias que dan prioridad a la continuidad pueden ser uno de los soportes a frases como "cuando nos conquistaron" que se mencionó al principio. En todo caso, surgen preguntas sobre la continuidad o ruptura, o un tanto de ambas, entre la Nueva España y el México de hoy.

En este mismo sentido puede mencionarse otro texto francés sobre el periodo colonial, a saber, el libro de Serge Gruzinsky, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. En este libro desde el subtítulo se pronuncia por la continuidad de México, aun cuando afirma la existencia de un *México español*, que no Nueva España. En un párrafo de la introducción señala: "¿Cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno? Son preguntas que no podemos dejar de plantearnos al recorrer el prodigioso terreno que constituye el México conquistado y dominado por los españoles de los siglos XVI al XVIII" (Gruzinsky, 1995: 9).

Aquí de nuevo queda la impresión de una continuidad y sobre todo de una existencia incuestionable de un México al que le ocurren gracias y desgracias. Así

surge nuevamente la pregunta sobre el sentido de México. Aunque parezca reiterativo, no se trata únicamente de una preocupación teórica, sino principalmente del modo en que se ha constituido y se piensa, en diversos ámbitos, el México actual.

A modo de comentario lateral, cabe recordar la enorme preocupación sobre el ser del mexicano, que se dio en la primera mitad del siglo XX, en el campo de la filosofía mexicana. En la mayoría de los casos parecía que los filósofos no tenían gran formación ni preocupación en la historia, lo que hizo que sus textos, a pesar de ciertas referencias históricas, parecieran discusiones sobre una entidad sin tiempo ni mundo. Podría pensarse que si eso les sucedió a los filósofos con mayor posibilidad les pudo y puede ocurrir al común de la población, es decir, que la historia con la que se comprenden sea más bien una historia fantasmal de un pueblo sin tiempo ni mundo, que se puede caracterizar por la afirmación de un México inexistente del que todos somos herederos.

Si México resulta ser algo distinto de la Nueva España, como algo que la precede y le subyace, entonces la historia de la Nueva España no pertenece a México, y el reclamo de los historiadores por reconocer e integrar ese periodo a la historia de México es más que plausible; el problema es que para integrarla se ha usado el recurso de identificar México con Nueva España, desapareciendo a esta última. Además, como señala Gruzinsky: "La investigación mexicanista ha descuidado un poco estos tres siglos, prefiriendo, por encima de los indios de la Colonia, a sus lejanos descendientes o a sus prestigiosos antepasados. Con algunas brillantes excepciones, la etnología de manera sistemática ha cerrado el paso hacia los tiempos de la dominación española que transformaron a México" (Gruzinsky, 1995: 9-10).

Esta cita, si bien resalta la deficiencia de los estudios sobre el periodo colonial, también repite la continuidad de México, aun cuando sea transformado. La pregunta que surge aquí es ¿a quién pertenecen esos tres siglos, a México o a la Nueva España?, ¿da lo mismo? Sin olvidar que además esos siglos y la Nueva España ¿o México? también pertenecen a la historia de España.

Con lo comentado hasta aquí es posible asentar que la pregunta por el sentido de "México" es pertinente dado que en los textos de historia y para el intérprete puede ser distinto. Tal pregunta previene sobre el riesgo de caer en una lectura ingenua de un texto y dar por entendido de lo que habla cuando habla de México.

Esta advertencia nos pone en camino a cumplir con la regla hermenéutica que indica que "toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada 'a la cosa misma'" (Gadamer, 1993: 332). Si para el

intérprete la "cosa misma" es el sentido de lo dicho por el texto, para el historiador la "cosa misma" es lo acontecido en la "Conquista de México"; así, sería interesante la definición de ciertos usos de "México" que no parecen claramente sustentados.

Continuando con las preguntas por el sentido de los textos sobre la "Conquista de México", cabe revisar el sentido del término "conquista". Si recordamos los textos que hemos mencionado como ejemplos para abrir nuestras preguntas, vemos que en sus títulos se usa el término "conquista" relacionado con México, o se habla de la conquista espiritual, o la conquista musical. Tenemos diversas dimensiones de conquista. ¿Qué es lo que se puede entender por conquista de tal manera que pueda relacionarse con tales dimensiones?

La definición de "conquistar", tal como aparece en el diccionario, puede dar una pista para entender las múltiples dimensiones en las que se habla de conquista en los textos de historia. De los significados que aparecen hay dos que son especialmente útiles en este momento; el primero, señala que conquistar es ganar mediante una operación de guerra un territorio, población, posición, etc.; la segunda indica que, dicho de una persona, significa ganar la voluntad de otra persona o traerla a su partido. Si se habla de "la Conquista de México" la acepción que de modo casi inmediato se piensa es la primera. La idea común sobre la conquista es básicamente una acción de guerra. De esta manera se acepta sin objeción que los españoles efectivamente, mediante acción de guerra, ganaron un territorio, una población y una posición. No obstante, esta conquista no abarca todo lo que implican títulos como *La conquista espiritual* o *La conquista musical*. Esos títulos se acercan más a las otras acepciones de conquista, en tanto: ganar o conseguir algo, generalmente con esfuerzo, habilidad o venciendo dificultades y, sobre todo, ganar la voluntad de otra persona o traerla a su partido. El punto es que al tener "la Conquista de México" una sobredeterminación como acción de guerra se soslaya la otra vertiente. Así, se da en la comprensión común la idea de que la permanencia de los españoles transcurre entre dos hechos de guerra, a saber, la Conquista y la Independencia. Con esta comprensión se deja fuera el vínculo con la otra conquista. Además, se promueve la idea de la "restauración" del dominio de los mexicanos sobre su territorio y su cultura, pero sin que quede planteado el tema del cambio de los mexicanos después de tres siglos de Virreinato. De algún modo dando el salto que indica Gruzinsky en la cita previa.

En cualquier caso, si la conquista la llevaron a cabo los españoles sobre los "indios" que habitaban el territorio actual de México, en el momento de la Independencia se habían integrado muchos otros personajes a la sociedad novohispana y, por lo tanto, participaron en el movimiento de Independencia y en el

surgimiento de la nación. Por lo mismo, la comprensión de la conquista en su segunda acepción debería establecer de un modo más claro y explícito que no sólo hubo conquista sino que se estaba creando algo nuevo, no explicable por la idea de conquista, ni siquiera por la de colonia.

Así, la pregunta que surge aquí es por qué se insiste en tratar de explicar el proceso de surgimiento de una nueva nación, como lo es México, a partir de conceptos como conquista y colonización, que de algún modo requieren de actores definidos y preestablecidos, y que lo que emerge en el proceso (de conquista o colonización) tiene que ser subordinado a esos actores previos. Considerando, además, que los indios se inventan con la llegada de los españoles.

Aquí podemos dar otro paso y pensar en esos actores de la conquista. Para decirlo fácil, se reducen a conquistadores y conquistados. Llama la atención que en el diccionario no aparece la entrada de conquistados y sólo se tiene la de conquistadores. Si pensamos en la "Conquista de México", los conquistadores son los españoles y los conquistados, los "indios". El tema de la homogeneización de los actores es llamativo.

Además, todos los conquistadores son "españoles". Eso desaparece las diferencias regionales de los propios españoles, que hasta la fecha defienden con fiereza. Algo similar pasa con los conquistados. Todos son indios. No sólo se desaparecen las diferencias que tenían entre ellos previamente a la Conquista, sino que se les inventa un nuevo nombre genérico, "indios", con el que tendrán que identificarse y ser llamados.

Esa nomenclatura permanece hasta nuestros días, reconociendo que hay estudios que atienden a esas diferencias. La usan historiadores de las más diversas posiciones.

En el libro de Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, se dedican a los pueblos mesoamericanos, sus cosmogonías, concepciones del tiempo y el espacio, y usos del pasado, mito e historia, las primeras 260 páginas. Sin querer ser exhaustivo (se trata sólo de usar el ejemplo), en todas esas páginas no aparecen los términos indio o indígena. Se nombra a aztecas, mayas, toltecas, olmecas, zapotecos, teotihuacanos, mixtecos, mexicas, nahuas, etc.

Un cambio notable sucede a partir de la página 261, se empieza a hablar de pueblos indígenas e indios. La heterogeneidad descrita en la parte anterior del texto se homogeneiza, ya no tiene cabida en el resto de la narración la diversidad mesoamericana. Esto es común a todos los textos. Las relaciones de conquista o colonización quedan reducidas a relaciones entre indios y españoles.

Florescano se expresa así de la novedad histórica representada por la conquista y la colonización.

> Entre los acontecimientos que han violentado la historia mexicana, ninguno removió con tanta fuerza los fundamentos de los pueblos indígenas, ni fue tan decisivo en la formación de una nueva sociedad y un nuevo proyecto histórico, como la conquista y la colonización españolas. Simultáneamente a esa vasta transformación de la realidad, comenzó una nueva forma de registro, selección y explicación del pasado, seguido por la intrusión de un nuevo protagonista de la acción y el relato histórico: el conquistador. La conquista eliminó el mundo indígena como sujeto de la historia e instauró un discurso histórico nuevo en casi todos los aspectos. De manera violenta y progresiva el discurso del conquistador impuso un nuevo lenguaje, le dio otro sentido al desarrollo histórico e introdujo una nueva manera de representar el pasado (Florescano, 1995: 261).

Utilizando como pretexto esta cita, cabe introducir algunos comentarios respecto a la conceptualización de los indios. En las primeras líneas afirma que la conquista y la colonización removieron los fundamentos de los pueblos indígenas. Pero también podría decirse que esos acontecimientos crearon a los pueblos indígenas. De acuerdo con el propio estudio de Florescano, antes de esos acontecimientos no había indígenas. Así, si no estaban en tanto tales, no había manera de ser removidos en sus fundamentos. Más bien podría pensarse que ahí empezaron a formarse los fundamentos de los pueblos indígenas, en esa combinación, reconocida por Florescano, entre lo prehispánico y lo español, o como dice Gruzinsky, en la occidentalización de las sociedades indígenas.

Renglones después, Florescano señala que la Conquista eliminó al mundo indígena como sujeto de la historia e instauró un discurso nuevo en casi todos los aspectos. ¿Cómo eliminar lo que no estaba? Es así como surge un doble movimiento: de creación y marginación o bien de "nacimiento en la marginación", el cual puede ser causante de la necesidad de recuperar pasados gloriosos olvidando el lugar de surgimiento.

El problema se agudiza cuando vemos que la relación de dominación instaurada entre los pueblos prehispánicos conquistados y los conquistadores se extrapola al resto de la población, y da lugar a expresiones como la citada al principio de "cuando nos conquistaron". ¿Qué clase de comprensión histórica es la que permite estas expresiones? En esta época de reivindicaciones de los pueblos indígenas y de promoción del multi e interculturalismo, sería bueno distinguir entre los rasgos propios de cada uno de los grupos involucrados, y en tal caso, indagar en lo propio de los indígenas sin realizar saltos mortales en la historia tratando de evitar cualquier referencia a la época de la conquista espiritual. Guy Rozat advierte que:

> Hace bastante tiempo que Edmundo O´Gorman llamó la atención sobre la producción simbólica que llevó a "la Invención de América". Parafraseando a este ilustre historiador mexicano podríamos añadir que el logos occidental, quien produjo a principios del siglo XVI la invención de América, no ha cesado, desde entonces, de seguir inventándola y de producir sucesivos discursos de representaciones de América (Rozat, 1992: I).

Si se ha inventado América también se han inventado los indios. Dos invenciones que tienen una realidad tangible en nuestra época. Para América alcanza por lo menos con pensar un continente, pero para los indios no se puede lograr ni siquiera un término suficientemente aceptado. Por ejemplo, es cada vez más políticamente incorrecto hablar de indios, más bien se debe decir indígenas. Pero ni en la ley ni en la cotidianidad se tiene claro a quién se le puede llamar indígena.

Los discursos con los que se han construido los indios son variados y con diversas influencias. Rozat dice:

> El discurso mexicanista, como el discurso histórico nacional descansa todavía casi totalmente sobre el discurso occidental de América, mezclando sin mucha precaución, textos muy diferentes entre sí: los "testimonios" de los orígenes escritos en una forma discursiva teológico-cristiana y los posteriores, producto de la actividad intelectual burguesa-capitalista. De esta extraña mezcolanza emergen las descripciones de las sociedades precolombinas bajo cierta luz y para ambiguos proyectos hegemónicos (Rozat, 1992: VII).

Si bien la crítica de Rozat es más que pertinente ante los usos y abusos del discurso sobre los indígenas, también abre una vía para preguntar sobre las tradiciones que alimentan tales discursos, pero también para indagar sobre la tradición o el horizonte desde el que el intérprete o el crítico realizan su lectura. Al mismo tiempo, permite formular una advertencia sobre cualquier pretensión de lograr de manera plena un punto de vista neutral y "objetivo" sobre lo que hayan sido y sean los indígenas.

Pero no se trata sólo de los indígenas, se trata de que la manera simplificadora y confusa en que se ha caracterizado tanto a los indios como a los conquistadores tiene como consecuencia una forma simplificada y confusa de comprenderse de la población mexicana contemporánea. Aún más, ese modo de caracterizar a los personajes de la Conquista alcanza también a los conquistadores. Si no tenemos suficiente claridad sobre los indios tampoco disponemos de caracterizaciones

suficientes sobre los conquistadores. Se dispone de una brumosa masa de estereotipos que poco ayudan a la comprensión del pasado y del presente. Y como dice Rozat, entorpecen la construcción de un mejor futuro: "Si América Latina y México quieren un futuro diferente, tendrán que construir, entre otras miles de cosas, un discurso histórico-cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora" (Rozat, 1992: VI).

El pasado puede empezar de muchas maneras y en muchos lugares. No se trata de encontrar un momento fundacional, sino más bien de encontrar los múltiples hilos que se entremezclan para tejer la historia que nos preocupa. Pero para llevar a cabo tal tarea es menester, de modo paradójico, entender de qué presente es pasado lo que se estudia; es decir, se requiere un movimiento circular de comprensión del presente para interpretar el pasado y comprensión del pasado para entender el presente.

Además, siguiendo la idea de la cita anterior, no sólo es la relación entre el pasado y el presente la que orienta la reflexión sino también el proyecto del futuro que se pretende lograr. Por ejemplo, no son lo mismo los proyectos ilustrados y positivistas del siglo XIX que las propuestas interculturales del presente; en cada uno de ellos, los indígenas juegan un rol distinto ya sea para desaparecerlos, marginarlos o integrarlos. Diferentes proyectos, diferentes pasados.

Ahora bien, las historias que han sido contadas sobre la Conquista y los indios han tomado partido a favor de éstos produciendo una imagen más bien bárbara de los conquistadores. Este modo de contar la Conquista ha favorecido también un ocultamiento de los rasgos de la figura del conquistador. No es fácil encontrar en las historias de la conquista alguna descripción favorable o amable del conquistador; no es necesario ponerle nombre, no se trata de Cortés o Alvarado o cualquier otro, en general la imagen del conquistador es fundamentalmente negativa.

Junto a esta imagen negativa, se da una negación de prácticamente cualquier vínculo con esa figura. La figura del conquistador no ocupa ningún lugar en la historia de México. Vino y se fue (300 años después) pero no pertenece a "nuestra" historia. Se deslinda al conquistador militar del misionero, y se recuperan sólo algunas figuras paternalistas hacia los indios como Bartolomé de las Casas o Vasco de Quiroga. Por ejemplo, Ricard se refiere de la siguiente manera a los misioneros: "Pienso que en mi estudio he hecho a los misioneros españoles toda la justicia que merecen —y la merecen cumplida y generosa, pues su obra ha sido en su conjunto realmente admirable—" (Ricard, 2005: 19). En la mayoría de

las ocasiones en que en los textos de historia se cita a los misioneros se les trata con cortesía y amabilidad, reconociendo sus ideas místicas y mesiánicas sobre el "nuevo Mundo". Esto no los exime de que también se mencionen algunos excesos, pero en general no reciben mal trato. Por el otro lado, veamos cómo se refiere, por ejemplo, Florescano a Cortés: "Pero de Colón a Cortés, del descubridor de los perfiles isleños del Nuevo Mundo al conquistador efectivo de una porción considerable de la tierra firme, la descripción de la nueva tierra se fue haciendo más realista, hasta que tomó la forma de un cálculo de lo que su conquista proporcionaría a la monarquía española". Y más adelante dice: "De los tres incentivos que llevaron a tantos españoles a probar destino en el Nuevo Mundo: servir a Dios, a su Majestad y "haber fama y riquezas", Cortés y Bernal Díaz del Castillo fueron servidores típicos del último llamado" (Florescano, 1995: 262 y 297-298).

Las dos citas representan la caracterización típica de Cortés y los conquistadores. De hecho, el primer incentivo, generalmente, sólo se les reconoce plenamente a los misioneros, ni siquiera a la jerarquía de la Iglesia. Sin embargo, cabe agregar otra cita de Ricard que presenta otra faceta de Cortés, y según parece para este autor, no es algo marginal:

> Imposible estudiar la historia de la evangelización de México sin dar el debido realce a las preocupaciones religiosas que llenaron en todo el tiempo el alma del conquistador Cortés. De grandes ambiciones, fácil en sucumbir a la carne, político de pocos escrúpulos, tenía Cortés sus aspectos de Don Quijote. Pese a las flaquezas de que con humildad se dolió más tarde, estaban en él hondamente arraigadas las convicciones cristianas (Ricard, 2005: 75).

Este autor abunda en las pretensiones de Cortés de evangelizar a los indios y sobre su intolerancia con aquellos que no compartían sus convicciones religiosas y su severidad con los blasfemos. No se propone aquí cambiar una por otra las narraciones sobre Cortés y los conquistadores, se trata de dar una muestra de cómo las maneras de hablar de los conquistadores en lo general resaltan el carácter militar y ambicioso de su acción y sólo tangencialmente se muestran otras facetas de su acción.

Es la relación antagónica entre indios y conquistadores la que determina la comprensión de la Conquista, resaltando principalmente su etapa militar, dejando en la bruma las novedosas relaciones que fueron surgiendo al paso de los años y el avance de la conquista territorial hacia el norte, en la que los arreglos entre caciques y conquistadores se tornaron mucho más sofisticadas. Cabe considerar, además,

que la etapa puramente militar de la Conquista fue relativamente corta, pues ya en 1524 llegaron los primeros franciscanos a la Nueva España, y más o menos simultáneamente inician los procesos de colonización. La imagen del conquistador se entrecruza con la del colonizador. Es interesante percatarse de que en especial en la historia mexicana los colonos no tienen esa imagen de gente voluntariosa, recia y aventurera de que gozan en otras culturas. En la historia mexicana los conquistadores convertidos en colonos son, básicamente, explotadores de indios. Resulta difícil, si no es que imposible, encontrar en el imaginario popular, con una connotación positiva, el nombre de algún colono de la Nueva España.

Así pues, es posible formular una pregunta sobre la tradición que ha conformado la relación del presente con esas figuras del pasado nacional que son el conquistador y el colono. La ausencia de reflexión sobre su aportación a la construcción de la sociedad y cultura mexicana, obliga a pensar tal construcción como fundamentalmente hecha por pueblos prehispánicos y próceres de los siglos XIX y XX, deja a la comprensión de la nación con un conjunto de ausencias, prejuicios y taras insuperables.

Después de desarrollar ciertas reflexiones que permiten plantear algunas preguntas sobre ese gran horizonte que es "la Conquista de México", queda por avanzar el camino hacia un último aspecto, es decir, considerar a aquellos personajes que las explicaciones reduccionistas de la Conquista dejan de lado. Personajes o actores que no sólo deben ser pensados en el siglo XVI, sino que de diversos modos llegan hasta el presente.

Si nos remitimos a los siglos que van de la Conquista al final del Virreinato, veremos que la sociedad colonial rápidamente se llenó de muchos otros personajes que dejaron muy atrás la división de indios y españoles, incluso se advierte que no todos los mestizos son simplemente mestizos. Por ejemplo, mestizo blanco, mestizo castizo, mestizo prieto, mestizo pardo, mestindio. Estos diversos actores fueron clasificados en castas. Desde luego que es una clasificación racista, pero al menos nos informa de la diversidad en la población de la Nueva España. Podemos estar seguros que las historias de todos estos grupos todavía no han sido contadas en serio. Si acaso ha habido avances en las historia de los negros impulsadas, entre otros, por Aguirre Beltrán. ¿Qué consecuencias tienen hasta la fecha esos 300 años de diferenciación racial?

Cómo conformaremos la historia de todos esos que no son ni indios ni españoles, y que son aquellos con los que se integró la mayoría de la población del México independiente y el actual. Una historia que ha sido soslayada y marginada. Una historia que no se acepta como propia porque es de la "colonia española". Una his-

toria que nos deja sin historia. Una historia que obliga a que todas las tradiciones se formen en el siglo XIX, porque lo anterior no era nuestro, excepto, la Conquista, es decir, del pasado sólo recuperamos lo que encierra la fatal expresión "cuando nos conquistaron".

Así, la última pregunta, ¿cómo cambiar esa historia que no permite conocer la historia?

BIBLIOGRAFÍA

Florescano, E. (1995). *Memoria mexicana*. México: FCE.
Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
Gruzinsky, S. (1995). *La colonización de lo imaginario*. México: FCE.
Ricard, R. (2005). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
Rozat Dupeyron, G. (1992). *Indios imaginarios e indios reales: en los relatos de la conquista de México*. México: Tava Editorial.
Turrent, L. (2006). *La conquista musical de México*. México: FCE.

II

TRADICIONES Y HORIZONTES DE LA CONQUISTA: DIVERSIDAD DE SENTIDOS

Marcelino Arias Sandí

Dos de los conceptos centrales de la hermenéutica filosófica son tradición y horizonte. Ambos son imprescindibles para comprender la situación desde la que se hace una interpretación. El intérprete pertenece a una tradición y a un horizonte. No necesariamente pertenece a una sola tradición y el horizonte no es simple. Tales circunstancias marcan de modo definitivo los sentidos posibles de una interpretación. Para decirlo de un modo tajante, no hay manera de que un intérprete escape a sus tradiciones y a su horizonte. Las interpretaciones sobre la "Conquista de México" no son ajenas a esta condición

"Pensar la Conquista" implica reconocer el horizonte y las tradiciones desde donde se piensa. También se deben pensar las tradiciones con las que se debate. No hay lugar para la ingenuidad ni para las pretensiones de neutralidad. Y, desde luego, cada horizonte genera diversos intereses que deben reconocerse.

En este trabajo nos proponemos, por una parte, revisar algunos rasgos del horizonte contemporáneo desde el que se piensa la Conquista y, por otra, algunas tradiciones del pensamiento sobre la misma. Cabe advertir que no se trata sólo de lo que hacen los historiadores sino también, y de manera enfática, lo que sucede en el ámbito de los intelectuales cuando se refieren a la Conquista. Tal decisión tiene que ver con un rasgo fundamental del horizonte académico actual en el que, si bien la calidad de los trabajos especializados va en aumento y logran una sofisticación impresionante, al mismo tiempo la comunicación con otros campos es cada vez más raquítica, lo que produce, en muchas ocasiones, que los no espe-

cialistas, por ejemplo en la Conquista, sigan haciendo uso de historias antiguas, ideológicas o masivas. Esto provoca irritación en los especialistas, pero también debería ser una llamada de atención para mejorar la comunicación entre gremios y para evitar monólogos o diálogos de sordos.

SOBRE LAS TRADICIONES

Dos tradiciones son las dominantes en los horizontes de interpretación de la Conquista, y son presentadas por José Luis Martínez de la siguiente manera al referirse a Hernán Cortés:

> Concentramos en su persona el conflicto de nuestro origen y, frente al choque que aquel anudamiento ocasionó, unos toman el partido de considerar injusta, brutal y rapaz la acción de los conquistadores, y como víctimas a los indígenas, cuya cultura se exalta como un noble pasado; y otros, comenzando por justificar el derecho a la conquista, la imaginan como una sucesión de hechos heroicos, cuyo protagonista es Hernán Cortés, y piensan que gracias a su victoria sobre pueblos bárbaros y sanguinarios, recibimos los bienes de la cultura española y occidental (Martínez, 1995: 10-11).

En este sentido, encontramos una interpretación para la Conquista dominada por un esquema maniqueo: o la Conquista es un evento catastrófico o un evento positivo. Desde las fuentes masivas como la internet, hasta las fuentes especializadas, como lo son diversos sectores académicos, encontramos normalmente una idea sobre la Conquista, y más aún (y la mayoría de las veces) un juicio sobre lo que representó este evento para el territorio americano. Normalmente, si se piensa la Conquista en relación con los nuevos movimientos indígenas, se le da un sentido profundamente negativo. En algunas otras ocasiones, si se piensa en la historia más occidental de México, la Conquista se ve como el encuentro entre dos mundos, como la continuación de la cultura grecolatina en México, como el surgimiento de diversas tradiciones intelectuales fundamentales para el desarrollo de las ideas en el nuevo continente.

Estos modos de comprender la Conquista están inscritos en un esquema general de la historiografía americana, en que:

> el núcleo esencial de esta práctica discursiva es la concepción del "antropos" que elabora la "época de las luces". Esta nueva concepción del hombre que sur-

> gió paralelamente a la economía política inglesa, se difunde a toda la Europa Ilustrada del XVIII y culmina con la obra política e intelectual de la Revolución Francesa y el código napoleónico.
>
> Para que esta construcción intelectual del espejo en el cual el burgués europeo se reconoce, funcionara plenamente de manera dinámica y autosatisfactoria, se hizo necesario igualmente construir otra figura, a la vez su negación y su límite: el otro, el salvaje, el extranjero, el diferente (Rozat, 1992: III-IV).

Lo otro, lo salvaje tenía, en el encuentro, la posibilidad de sometimiento o de conversión, en esa historiografía; pero también se abría la posibilidad de la emancipación, rumbos distintos de la misma estructura maniquea.

José Luis Martínez (1995) habla también de una tercera vía para estudiar a Cortés y la Conquista, que es lograr "un conocimiento histórico de los hechos, y tan objetivo cuanto es posible" (p. 11), a partir de la enorme acumulación de informaciones, análisis e interpretaciones. Esta vía representa la aspiración a acceder a una verdad histórica intemporal, a la que la historia puede arribar y que permita comprender la Conquista tal cual sucedió, como si fuese un hecho sustantivo al que la historia puede acceder mejor o peor, pero sin que se modifique el hecho en sí mismo, pero sí la vía de acercamiento.

Estas dos tradiciones, tanto la interpretación maniquea como la de la objetividad, han marcado los horizontes posibles de la reflexión sobre la Conquista. En todo caso, si se tiene que repensar la Conquista, será necesario no sólo distanciarse de estas tradiciones sino, también, de la tradición historiográfica que las hizo posibles. Este distanciamiento conlleva necesariamente el desarrollo de un debate entre tradiciones y horizontes actuales de interpretación, en el que se pueda efectivamente ganar un horizonte propio del presente para pensar la Conquista.

Estas tradiciones, y los horizontes que forman para la interpretación, generan una diversidad de sentidos sobre la Conquista; sin embargo, esta diversidad ofrece interpretaciones no siempre complementarias, sino opuestas o francamente contradictorias.

Enfrentarse a la diversidad de sentidos sobre la Conquista que se constituyen a través de las diferentes tradiciones obliga a clarificar el horizonte desde el que se está pensando, que, desde luego, incluye la respuesta a la pregunta ¿para qué pensar la Conquista? Es decir, se debe asumir el propósito de volver a pensar la Conquista, de plantear nuevamente la pregunta por la Conquista, dado que esto permitirá elegir entre los diversos sentidos posibles.

SOBRE LOS HORIZONTES

Toda vez que hemos señalado en líneas anteriores que las tradiciones forman horizontes para la interpretación, debemos recuperar la definición de horizonte que sustenta estas afirmaciones. De acuerdo con la definición de Gadamer:

> Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes (Gadamer, 1993: 372-373)

Así, es el horizonte el que determina: ¿qué es posible ver desde el horizonte actual cuando se trata de la Conquista? ¿Desde qué horizonte se ve (piensa) la Conquista? ¿Por qué y para qué se tiene que pensar la Conquista? ¿Cómo se está pensando la Conquista? Estas preguntas no son simple ocurrencia; se trata de ganar un horizonte correcto para pensar la Conquista. Siguiendo la pauta marcada por la cita anterior, podemos explorar si en el presente se tiene estrechez de horizontes, o si se pueden ampliar o abrir nuevos horizontes.

La realización de cualquiera de estas posibilidades no depende exclusivamente de la voluntad del investigador o de quien se acerque a la problemática de la Conquista, sino, más bien, de las posibilidades reales que existan en el mundo contemporáneo. Circunstancias sociales cambiantes a lo largo del tiempo, eventos políticos, innovaciones académicas generan condiciones que afectan directamente lo pensable.

Es decir, es posible que alguien se empeñe en mantener una línea de tratamiento de la Conquista que sea anacrónica (sea evidente o no), sólo por prolongar alguna tradición teórica que ignore los cambios en el mundo ya sea social o académico. La estrechez de horizontes normalmente acompaña al dogmatismo. Algunos pretenden ampliar sus propias perspectivas sin renunciar a sus convicciones y no todos los nuevos horizontes abren posibilidades de comprensión; es posible que las bloqueen, no toda novedad es positiva. En cualquier caso, no se trata de pontificar a favor de los nuevos horizontes sino, estrictamente, de indagar sobre los horizontes posibles.

En principio, se pueden señalar dos ámbitos en los que se habla de la Conquista: el primero, constituido por los historiadores, y el segundo, por los no historiadores,

en los que se incluyen tanto profesionales de otras disciplinas sociales como intelectuales en general.

Para el primer caso, inicialmente cabe reconocer dos dimensiones: la que tiene que ver con el modo de concebir y hacer historia y, por otra parte, la específica, referente al posicionamiento respecto al evento de la Conquista.

Respecto a la primera, que es de carácter epistemológico, debe reconocerse que a lo largo del siglo XX y hasta los años recientes se ha dado una serie de polémicas mayores en la teoría de la historiografía, que va desde las críticas a la filosofía de la historia hechas desde el marxismo del siglo XIX, hasta los debates posmodernos, pasando por la Nueva Historia, la historia de la larga duración, la microhistoria, la escritura de la historia, el fin de la historia, entre otros. Cada una de estas posibilidades modifica los horizontes para pensar la Conquista.

Por lo que toca al posicionamiento respecto al evento de la Conquista, por lo general los historiadores se ubican en alguna de las tradiciones mencionadas anteriormente: la maniquea, o la que postula la objetividad neutral. Y en cualquier caso, los historiadores asumen el compromiso de construir un saber histórico legítimo. La tarea de la historia aún se concibe como la producción de conocimiento científico sobre el pasado. Esto no significa que los historiadores no tengan convicciones y compromisos ideológicos y políticos que orienten sus propios trabajos. Desde luego que esto no es un defecto, a menos que se piense desde el cientificismo, pero sí es un rasgo que debe ser considerado al reflexionar sobre los horizontes de los historiadores.

Es evidente que los historiadores están continuamente preocupados por estos aspectos a lo largo de sus trabajos; en casi todos los textos sobre la Conquista, se pueden localizar algunos párrafos en que los autores se posicionan respecto al modo anterior de hacer historia, de pensar la Conquista, y advierten sobre su propio posicionamiento. De hecho, y hermenéuticamente, sería un ejercicio interesante determinar las preguntas a las que son respuesta los artículos y libros sobre la Conquista; es decir, en general, son textos que polemizan contra las tradiciones de la historia patria, de los nacionalismos, las mitologías, las invenciones arbitrarias del pasado que constituyeron la mayoría de los relatos históricos de los siglos XIX y XX. Tal polémica tiene sustento en la imposibilidad de mantener el horizonte historiográfico y social que permitió tales relatos. Como se señaló anteriormente, los debates en la historiografía han modificado profundamente el modo de hacer historia en el último siglo y, como veremos más adelante, el mundo de la globalización ya no permite pensar desde los horizontes nacionalistas o estadocéntricos. Por ejemplo, en la *Revista Graphen,* dedicada a pensar la

Conquista, se aprecia en los distintos artículos una polémica constante frente a la historia oficial. Bajo esta dirección, Gómez Izquierdo, retomando algunas ideas de Rudolf Rocker, afirma que:

> En la Historia, tal como se enseña en los textos escolares de las diferentes naciones, se impulsa la falsificación de la historia por principio. Presuposiciones humanas, prejuicios heredados y conceptos transmitidos de los que no se mueven por comodidad o cobardía, influyen con mucha frecuencia el juicio de serios investigadores y los inducen a construcciones arbitrarias que poco tienen en común con la realidad histórica. Pero nadie está más fuertemente sometido a tales influencias que los portadores de ideas nacionalistas, quienes con demasiada frecuencia deben sustituir los hechos objetivos por representaciones idealizadas (Gómez Izquierdo, 2007: 9).

Por principio, tenemos que aceptar que la relación de los no historiadores con la historia está marcada por la utilidad que ésta pueda aportar a sus propósitos, normalmente políticos. El punto o el tema de la verdad del saber histórico no es de su interés central.

El sector de los no historiadores ofrece también un horizonte de interpretación de la Conquista que, en gran medida, se ha difundido hacia un público más amplio, que no necesariamente es crítico con las versiones recibidas, sino, más bien, se siente cómodo con la reproducción ideológica de las versiones que sobre la Conquista conoció, ya sea en los textos de educación básica o en versiones simplonas de los medios masivos de comunicación.

Sin embargo, el sector de los no historiadores contribuye a la generación de historias de circulación masiva, historias que informan profusamente los discursos estratégicos de movimientos políticos de diferente índole.

Por otro lado, este horizonte no historiográfico resalta la versión catastrófica de la Conquista, por lo menos en México; quizá en España la historia masiva dominante haga énfasis en el lado civilizatorio. De cualquier modo, inclinarse hacia la versión catastrófica tiene un propósito: exigir la reparación de los daños inaugurados en la Conquista contra la población indígena. También favorece la construcción de una historia oficial que genere consensos ideológicos en torno al grupo en el poder.

El horizonte de la historia masiva u oficial no se compadece de conocimiento producido por los historiadores y, más bien, recurre al mito, la invención o la recomposición de sucesos con un sentido accesible y homogéneo. Paradójicamente, siendo la historia masiva la versión historiográficamente menos confiable, se con-

vierte en la versión socialmente más difundida y aceptada por el sentido común, que normalmente no tiene sus fuentes en el conocimiento especializado. Aunque no deja de sorprender que académicos de otras disciplinas o intelectuales reconocidos usen esas mismas versiones de la historia masiva como fuente y soporte de sus análisis y comentarios. En los ambientes intelectuales es muy común que se hable de lo "histórico", de "la historia de los pueblos", "la historia de determinado evento", "nuestra historia", "la historia nos muestra que…", "a través de la historia". No se trata de una consideración vulgar de la historia, ni de referencias cotidianas a ella, pues filósofos, antropólogos, sociólogos son los que utilizan tanto el adjetivo "histórico" como varios contenidos y objetos del saber historiográfico, o al menos de aquello que el saber historiográfico pretende comprender y explicar. En el caso de la Conquista, sucede lo mismo; por ejemplo, Ambrosio Velasco, en su artículo "Del indigenismo a la autonomía indígena", señala que

> Luis Villoro ve en el actual movimiento indígena una coyuntura y una esperanza histórica excepcional; lograr por primera vez desde la Conquista superar la elusión, la división de su ser entre una cara interna, un pueblo ante sí, y una cara externa, un "pueblo ante la historia". Con gran optimismo, pero también con fundamento histórico y filosófico y con compromiso social como humanista, Villoro se suma a esta lucha de los pueblos indios por construirse libremente su lugar en la nación mexicana y en la historia universal, sin que para ello tengan que pagar el alto costo de renunciar a sus identidades indígenas, como lo ha exigido el Estado nacional mexicano desde la Independencia hasta nuestros días (Velasco, 2006: 125).

Este es un caso en que podemos observar cómo subyace la consideración de la Conquista desde uno de los lados maniqueos de interpretación del evento como catástrofe que puede ser superada, pero también se hace notorio que la vuelta o la remisión a tal evento se subordina a la importancia del movimiento político de las identidades étnicas en México, que se inscriben en el campo de los nuevos discursos de reivindicaciones históricas.

Si bien la referencia al texto de Ambrosio Velasco, y su consideración sobre las afirmaciones de Villoro, es especialmente clara para mostrar el modo en que teóricos e intelectuales hacen uso o refieren los eventos históricos con cierta intencionalidad, por otra parte, hay que aceptar que tanto el horizonte del conocimiento historiográfico como el horizonte de las historias masivas y de los no historiadores son vías en que surgen sentidos de la Conquista. Es

decir, ambos horizontes contribuyen a la formación de una comprensión sobre la Conquista.

HORIZONTE DEL PRESENTE: NUEVAS VÍAS PARA PENSAR LA CONQUISTA

Si bien hemos recurrido a las tradiciones y horizontes de interpretación de la Conquista, y hemos reconocido que el sentido de ese evento ha cobrado significados varios desde tales ámbitos, falta aún preguntar, entonces, ¿por qué repensar la Conquista? Si ya se cuenta con un amplio acervo de sentidos, de interpretaciones, de acuerdos o desacuerdos, ¿podemos aún incluir un horizonte distinto de interpretación, que aporte una nueva dirección o por lo menos nos oriente en su búsqueda?

Como se señaló, el sentido del evento de la Conquista está marcado por la doble consideración contrapuesta, como catástrofe o como empresa civilizatoria, pero también como parte de un ideal de objetividad del conocimiento historiográfico. Por otro lado, están las interpretaciones tanto historiográficas como las de las historias masivas, usadas y defendidas por intelectuales o por el sentido común. Sin embargo, aún podemos pensar que hay nuevas situaciones desde las que es imposible seguir pensando, o por lo menos seguir remitiéndose a ciertas interpretaciones ya clásicas sobre el evento. Y de cualquier manera, repensar la Conquista significa que confiamos en ganar una mejor interpretación; de lo contrario, no tendría caso.

No hay duda de que por mucho tiempo el saber sobre la Conquista, en México, ya sea historiográfico o no, estuvo orientado por un mundo en que cobraron importancia los movimientos de independencia y revolución, los nacionalismos, las identidades sociales dentro de esos nacionalismos, y las legitimaciones de los Estados nacionales. Sin embargo, hoy en día nuevos temas surgen en las agendas teóricas e intelectuales, temas que desarticulan las interpretaciones clásicas o al menos aquellas que gozaban de cierto acuerdo. La globalización, como un fenómeno que ha cobrado urgencia, las crisis de los Estados nacionales, los nuevos movimientos étnicos, incluso las redefiniciones de las identidades étnicas que abandonan la idea de raza, representan condiciones en las que se requiere plantear nuevamente la pregunta por la Conquista.

Toda vez que en el país se ha ido diluyendo un proyecto de nación homogénea, incorporándose a la vorágine de los procesos internacionales, queda un vacío

en la comprensión del evento de la Conquista y de los referentes temáticos a los que tal comprensión estaba unida. Ahora, la lucha ya no es entre conquistadores y conquistados al interior de un circuito nacional, y tampoco se ve a la Conquista como algo que se haya de pensar en virtud de la construcción de una nación.

Es posible que pueda haber un giro de una lectura de construcción de la nación a una lectura de la comprensión de la historia de los abusos y despojos por parte de las potencias imperiales. Eso significa pensar también una historia de las formas de dominación no sólo adscritas a contextos locales nacionales.

En términos generales, la comprensión y estudio de la Conquista ha tenido un sesgo estadocéntrico:

> La conquista de México es, junto con la revolución de 1910, uno de los eventos más estudiados de la historia de nuestro país. Abundan texto e interpretaciones, algunos coinciden, otros tantos divergen; muchos se ajustan y nutren las versiones oficiales de la historia, otros las cuestionan mediante una crítica mordaz. Independientemente de tratarse de investigadores mexicanos o extranjeros, contemporáneos o pretéritos, pocos superan las visiones nacionalistas que implícita o explícitamente resignifican esos eventos históricos al reconstruir los hechos del pasado (Gómez Aiza, 2007: 97).

Sin embargo, y dado el surgimiento de procesos sociales que exceden a los Estados tanto en el ámbito real como en el conceptual, se presenta el reto de repensar a la Conquista globalmente, aunque se identifique como un suceso local. Pensar la Conquista puede ser una vía para la comprensión de la historia de un nuevo orden social que se inaugura a partir de la generación del Nuevo Mundo, pues no sólo se transforma lo prexistente en el continente americano, sino también se redimensiona la imagen que los europeos tenían de sí mismos. Nuevas relaciones sociales son constituidas desde el encuentro entre lo propio y lo ajeno. Todos los protagonistas involucrados por ese evento experimentaron un cambio ontológico.

Pensar la Conquista no sólo vinculada a los procesos de constitución de naciones y nacionalismo, sino en relación con los procesos de la globalización actual es una posibilidad de abrir nuevos horizontes de sentido para ese evento, y quizá cerrar aquellos que están cumpliendo un ciclo y un lugar en los imaginarios de las sociedades que se definían a sí mismas como conquistadoras o como conquistadas. Es posible también, que la mejor manera de pensar la Conquista sea dejar de pensarla. Quizá ya no sea un evento que ayude a comprender nuestro futuro, a

diferencia de lo que fue para los nacionalismos y sus políticas necesitadas de esa historia para constituir las identidades nacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

Gómez Aiza, A. (2007). Historia de un desencuentro; narrativa épica de la Conquista. *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía. Repensar la Conquista*, Centro INAH-Veracruz, México.

Gómez Izquierdo, J. (2007). La inoculación de racismo a través del relato de la Conquista de México en los manuales de historia patria para niños de primaria (1880-2004). *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía. Repensar la Conquista*, Centro INAH-Veracruz, México.

Martínez, J. L. (1995). *Hernán Cortés (Versión abreviada)*. México: FCE, Breviarios 519.

Rozat Dupeyron, G. (1992). *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de México*. México: Tava Editorial.

Velasco Gómez, A. (2006). Del indigenismo a la autonomía indígena en Alcalá. En R. Campos (Comp.): *Reconocimiento y exclusión*. México: UNAM-FES Acatlán.

III

CONQUISTA Y REINTERPRETACIÓN DE LAS TRADICIONES VENCIDAS

Miguel Ángel Segundo Guzmán[6]

La escritura nace de un profundo deseo por incidir en lo real a partir de una cierta conciencia de una fractura, de una separación que en el texto se resarcirá. La representación, el ausente fijado en el tiempo, codificado según el modo de ser del escriba, permite la unidad artificial del relato. Se dirige siempre hacia un horizonte, le habla desde la insinuación, es un proyecto de aspiraciones implícitas. En los textos que intentan representar otras culturas, narrar otros mundos, existe un problema de base: ¿cómo es posible la representación?, ¿qué se representa y cuál es el sentido de lo escrito?, ¿se puede escribir sobre lo nuevo? Las nociones de identidad y diferencia se encuentran en el centro de estas preguntas. Escribir siempre es para la identidad, es decir, para el grupo social que comparte más o menos la misma cosmovisión, el sentido y las prácticas sociales. Se narra para un horizonte compartido, un *estar-en-el-mundo* que establece ciertos niveles de diálogo y verosimilitud.

La mirada al pasado genera una *historia de lo mismo* en el sentido que alarga la identidad de lo expresado en el tiempo para regresar como una reflexión sobre la identidad misma: nunca se sale de los marcos de inteligibilidad y en ese recorrido se entreteje el discurso. La comprensión de la realidad recorre los mismos marcos y al volverse texto, se encamina hacia lo propio, lo establecido.

6 Maestro en Antropología en la UNAM y antes, de la ENAH. Posdoctorado CRIM, Morelos. Estudiante de doctorado en la FFyL-IIA UNAM. Becario del SNI y CONACYT. Temas de investigación: historia del Occidente preindustrial y la conquista de América. E-mail: miquilistli@yahoo.com.mx.

Cuando la diferencia aparece tiene que ser trasladada al mundo que la enuncia, adquiere existencia en la medida que se postula como *otredad*, como alteridad que atenta contra el marco común y su sistema de identidades. No es posible mantenerla al margen, tiene que ser evaluada; incluso su exclusión se establece por vías tradicionales, su destierro consiste en asimilarla, integrarla con un sentido conocido. En ese momento se realiza un proceso de traducción cultural.

La etnografía tiene como principio enunciar en un texto a otra cultura.[7] Es un ejercicio de traducción en la medida en que vuelve inteligible la otredad. Según François Hartog (2003), cuando se escribe sobre lo Otro, es necesario que el *mundo donde se relata* comprenda el *mundo del relato*.[8] Es decir, transcribir la alteridad mediante ejercicios retóricos que *muestren* lo que se está relatando. La traducción se establece como la mediación entre el nosotros-acá-mundo que enuncia *versus* ellos-allá-mundo enunciado. La tarea es hacer ver al otro; para ello se utilizan diversas figuras discursivas: la inversión, la comparación y la analogía.[9] La *inversión* permite ver a la otredad como totalmente opuesta a lo propio, ahí lo mismo se enfrenta a su espejo inverso. No se necesita enunciar al otro, hay que invertir al *mismo*, mostrar con realismo lo extraño sin necesidad de enunciarlo en sí. La *comparación* enuncia semejanzas o diferencias de lo relatado en el marco de lo propio. *Esto se parece a tal*, coloca la novedad frente a la mirada del lector pero en relación con algo que lo remite de nuevo a su mundo, al horizonte conocido. La *analogía* es una comparación que pone en relación dos elementos con otros dos del mundo de la otredad, en un sistema que es el punto a comparar.

Las retóricas de la alteridad ofrecen la posibilidad de describir al otro en el mundo del mismo, regresar sobre sí y su antiguo discurso. Las categorías lógicas de traducción describen una sociedad, la hacen comprensible en la medida en que ha sido llevada a la simbología del mundo que escribirá de ella. Resulta inteligible al pasar por un proceso de *inscripción*,[10] es decir, primero interpretada y después

7 Hablo de etnografía no sólo en el sentido que se le dio al término a fines del siglo XIX, el cual permite sustentar la ciencia antropológica, sino en un sentido más libre, simplemente como escritura sobre un pueblo y a lo mejor más cercano a su etimología.

8 Especialmente el capítulo "Una retórica de la alteridad". Hartog retoma las distinciones que desarrolla Benveniste en sus *Problemas de lingüística general*, vol. II, entre enunciación y enunciado.

9 Sigo las distinciones propuestas por Hartog (2003) que permiten la traducción.

10 El concepto de inscripción de Paul Ricoeur implica la intención de decir, que todo discurso sostiene, sólo que la escritura es la inscripción de dicha intención. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

expuesta bajo los marcos lógicos de lo Mismo, en la taxonomía de la normalidad. Quien escribe tiene que impactar con un realismo creíble, pues, como afirma Hartog describir es ver y hacer ver. Se suma a esto una característica importante: los relatos generan un saber encaminado hacia un destinatario claramente establecido: quieren *hacer ver* a alguien. No se escribe para todos, se focaliza la narración para un grupo social. Las descripciones sobre otros pueblos en la historia de la conquista de América tienen varios signatarios: viajeros, conquistadores, la realeza o religiosos. Los relatos sobre las sociedades americanas persisten como textos, a veces completos, otras veces en ruinas o pedazos. La empresa de conquista en el siglo XVI se ha reconstruido por fragmentos, discursos básicamente emanados del saber colonial: un discurso y una mirada de los vencedores. Una veta de estos relatos la generan los conquistadores, los funcionarios y los cronistas reales que tratan de establecer un discurso que sustente a la nueva sociedad, que la explique en función de una posición asimétrica, bajo el nuevo dominio y la estructura social impuesta. En sus relatos se trata de hacer ver y saber a Europa lo que hay en el Nuevo Mundo: el regreso del universo feudal. El ojo y el oído se entrenan hacia la descripción de las nuevas tierras para su aprovechamiento, en una lógica de exotismo pragmático que busca reconocerse en lo ajeno. Se trata de domesticar en el lenguaje lo que posteriormente se explotará y formará el dominio colonial. Son ejercicios de traducción que muchas veces no rebasan la *inversión* y en donde más bien se muestra el asombro.

Con la escritura de los religiosos la cocina de la escritura se complica: el lugar social de producción de sentido es el milenarismo alentado por el descubrimiento de América. Los textos están insertos en la espera para la construcción de un reino milenario. Las crónicas no son etnografías, es decir, no son un ejercicio intelectual que busque la otredad en un horizonte de interpretación secular y de diversidad de las culturas. Son escritos de religiosos, con reglas de interpretación y de representación muy distintas a las instauradas por la Modernidad y el concepto de *anthropos* burgués. Están escritas bajo un *a priori* divino, el cual modela la interpretación de los acontecimientos: los hechos del mundo sólo tienen sentido en la lógica de la *historia de la Salvación*. Los acontecimientos ocurren en el mundo por la mano de Dios, la interpretación del monje se basa en entender el significado profundo de los hechos, en una lectura espiritual. Dios manda las señales y el intérprete descifra la prosa del Mundo. El conocimiento se transforma en un reconocimiento que se fundamenta en la Tradición. El otro, el indio, sólo importa en la medida en que es una prueba y testimonio del verdadero conocimiento, aquél que ha sido transmitido por las Escrituras, los padres de la iglesia y los autores clásicos redescubiertos, es decir, las *autoridades*.

Los frailes que escribieron sobre las antigüedades de los indios realizaron un profundo ejercicio hermenéutico pasa situar al Otro en el marco de la historia occidental. En ese sentido, el mundo divino era un tema central para empezar la interpretación del Otro. Había que acallar su ruido, domesticar su imaginario para poder ser representado en los textos. En las crónicas sobre la conquista de América se colonizó el imaginario prehispánico al ser interpretado en la simbología europea. Es necesario excavar en la historia Occidental para entender cuáles eran los símbolos y las tradiciones interpretativas para entender otros mundos divinos y así comprender cómo se les suprimió en las fuentes.

En la historia de Occidente la otredad religiosa ha sido un problema. La solución ha sido eliminarla o incorporarla. Desde los griegos el Otro no existe más que en el seno del sí mismo. La religión de otros pueblos sólo tiene sentido en una lectura exterior, que regresa como identificación en la propia, en el mundo que se lanza a comprender. Los civilizados echan un vistazo a los bárbaros y encuentran su sentido. En el politeísmo los mundos divinos no buscan la supremacía sino la veneración: un pueblo se define por los diversos grados de civilidad a partir de su relación con sus divinidades. Toda religión tiene cierto halo de verdad y se justifica dentro del cuadro normal de mundo. Existen variantes sociales que permiten cierta diversidad religiosa, al interior de los marcos del exotismo, pero éste se manifiesta como un desdoblamiento del propio grupo que se interroga por el Otro en diversos esquemas de inversión. La religión del Otro es parecida a la propia, no hay necesidad de destruirla, basta con enunciarla e identificarla. Incluso cuando se conquista a una sociedad no se excluyen sus dioses, se incorporan en una lógica de identificación.

Heródoto, el gran traductor del mundo no griego, utiliza esta estrategia de análisis: en la lógica de su relato había que encontrar la unidad en el mundo divino. En esa construcción la Isis egipcia es llevada ante los ojos del lector griego como algo conocido, una divinidad "cuyo ídolo representa una mujer con astas de buey, del modo con que los griegos pintan a Ío". Su consorte Osiris, "el cual pretenden sea el mismo que Dionisio", adquiere las características del mundo que enuncia. En el mundo griego se identifica en el Otro los *rastros* del Mismo: "los pintores y estatuarios egipcios esculpen y pintan a Pan con el mismo traje que los griegos, rostro de cabra y pies de cabrón". El mundo divino siempre es igual, la variedad en nombres es un fenómeno de traducción, no de naturaleza. Incluso los mismos griegos se creían receptores de ese mundo; según Heródoto, lo heredaron: de "Egipto nos vinieron además de la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses". El mundo griego acepta la diferencia como variante

de lo mismo. *Identificar para traducir*, aquí comienza una estructura de larga duración en la historia de Occidente (Heródoto, 1981: 72-75).

En el mundo romano, Julio César, al echar un vistazo a los galos, el pueblo que conquistó, los describe con admiración: "la nación gala es extremadamente dada a la religión" (Julio César, 1994: 116). Los druidas son la punta de lanza en los diversos rituales y sacrificios a sus dioses. César (1994) enuncia su panteón:

> Dan culto máximamente a Mercurio —de éste hay muchos simulacros; a éste lo tienen por inventor de todas las artes, a éste, guía de las vidas y de los caminos; consideran que éste tiene la fuerza máxima para la búsqueda de dinero y mercancías—. Tras éste a Apolo y Marte y Júpiter y Minerva. De éstos tienen la misma opinión que las restantes gentes; Apolo expulsa a los morbos, Minerva transmite los principios de las obras y los artificios. Júpiter tiene el imperio de los celestes, Marte rige las guerras (Julio César, 1994: 164).

Independientemente de la posibilidad de la romanización de las *tribus bárbaras*, identificar en el marco de la cosmovisión propia a otros dioses permite comprender de quién se habla. Darle sentido a lo innominado. Encontrar que todo es igual, hasta los que van a ser conquistados poseen tradiciones parecidas; las diferencias se dan en el vivir, en la civilidad, no en el mundo divino. Bajo este esquema la imposición religiosa no destruye nada: en el mundo lo sagrado siempre es lo mismo. Incorporación en la expansión.

Con la llegada del cristianismo las cosas cambian: de la identificación pasamos a la destrucción. En el seno de la sociedad pagana y su compleja religión cívica se encuentra el *enemigo del Dios verdadero*. Los mundos míticos que sustentaban el vivir de la *romanitas* se convierten en fábulas locas. Dentro de la cosmovisión del pecado, de la caída humana, el mundo y la Naturaleza adquieren un sentido maligno, son parte del horizonte del pecado. Los mundos divinos anteriores forman parte del paquete de la exclusión. Muestran el mundo del vicio, de la carne y del pecado de una cosmovisión grotesca. El mundo del mito, al hablar de la naturaleza humana, adquiere un sentido demoníaco: tal era su lugar en un horizonte dualista de facto. Y sin embargo, las fábulas que muestran a otros dioses resultan interesantes y causan atracción por su *mundanidad*, ese sabroso sentimiento del estar vivo que genera culpa en el lector. Su salvación sólo es posible si se traicionan, su destino es ser interpretadas en múltiples sentidos ajenos al real que se quiere excluir. En el horizonte cristiano los mitos paganos sobrevivirán como alegorías: son figuras que quieren decir algo distinto a su sentido original, quieren establecer

una pedagogía con ellos. Debajo de sus mentiras se busca la trascendencia, levantar la cabeza del mundo, mirar lejos, hacia la ciudad celeste.

Con el contacto de otras culturas Occidente ve en el Otro la extensión del sí mismo deformado. Un mundo demoníaco es la frontera de la Cristiandad. Había que pelear para expandirla. El hereje, el infiel y el idólatra son las figuras de la exclusión en las fronteras de la ortodoxia. El Otro debe encajar en los marcos sociales de la transgresión para ser reprimido. Sin embargo, hay una veta de asimilación y salvación: la Creación fue para todos, la verdad debe estar oculta en ellos. Así en la Edad Media comienza la primera hermenéutica de las tradiciones. El signo era una apariencia a desvelar, el sentido del simbolismo era trascendente. En la primera expansión medieval del siglo XIII, el franciscano Giovanni da Pian del Carpine, uno de los primeros frailes que relatan a otros pueblos, trata de identificar en los mongoles algo cristiano, algo de *Verdad*: "Se dice que tienen también un Antiguo y Nuevo Testamento, y tienen vidas de padres y eremitas, y edificios hechos como iglesias, en los que rezan en momentos precisados, y dicen que tienen algunos santos. Veneran a un solo Dios, honran a nuestro señor Jesucristo, y creen en la vida eterna pero no están bautizados" (citado en Phillips, 1994: 104).

Los misioneros, independientemente de la predicación, tienen la tarea de investigar en el Otro elementos de una antigua revelación, verdades ocultas en las culturas paganas que sólo ellos pueden mostrar. En la expansión sobre América los religiosos van a escribir sobre la religión prehispánica desde el monoteísmo excluyente. Lo diverso tenía que encuadrar en los regímenes de verdad. "Historizar" las creencias de los indios significaba desmenuzarlas en un amplio horizonte. En el *Renacimiento* el peso de la tradición clásica ganaba espacios. Incluso dentro de los círculos religiosos asomaba la cabeza la influencia del mundo recién descubierto. Sin embargo, a finales de la antigüedad, Agustín de Hipona dejaba claro quiénes eran los dioses paganos en el marco de la espera de la ciudad divina, y por ende en el contexto de la cosmovisión cristiana. Para él las deidades eran demonios o en todo caso hombres que la ignorancia divinizó.

En el siglo XVI se recicla la historia; fray Bernardino de Sahagún realiza la traducción del panteón mexica en el marco del grecolatino. Era un ejercicio de identificación y enunciación: el horizonte pagano se enfrentaba consigo mismo en el marco de la idolatría. Ambos mundos simbolizaban una naturaleza caída, un horizonte de la ignorancia que atribuía un sentido errado a las acciones de la Verdad, y en su caso de la maldad. Ambos pueblos vivieron engañados por los diablos, ambos pueblos desconocían al verdadero Dios, su camino natural era despojarse de las antiguas creencias idólatras y aceptar la autoridad suprema.

Para corregir, primero había que identificar, traducir y posteriormente destruir. El parámetro para entender la idolatría era la comparación con lo que el cristianismo ya había vencido. La Iglesia avanzó por el Capitolio y lo destruyó, ¿por qué no iba a pasar lo mismo en México? Los dioses grecolatinos también eran demonios que en sus mitos esparcían ponzoña. ¿Qué eran los dioses mexicas sino la redición de una prueba más en la expansión de la cristiandad ahora tan dividida? En la empresa de evangelización, primero era necesario identificar quiénes eran las divinidades, desmovilizando su capacidad sagrada al cotejarlas en el marco de la historia Occidental.

De pocos textos en la historia se espera tanto como del *Coloquio de los Doce*[11] de fray Bernardino de Sahagún. El primer encuentro contra el infiel se representó dialogado como en una opereta. Frente a frente dos religiones, paganismo *versus* cristianismo, disputándose imaginariamente el dominio sobre la otra. El texto remite a la escena primigenia, en donde los frailes irrumpen en un mundo extraño con la fe por delante. Están ante el idólatra y tienen que establecer un diálogo aplastante, utilizando la retórica para convencerlo. No obstante, el texto no es una trascripción del evento, no es una instantánea. En 1564 la obra de la conversión ya está avanzada y Sahagún recreará la victoria del Colegio de Tlatelolco en el *Coloquio*, basándose en las *memorias* del episodio y re-figurando el tiempo y los acontecimientos de manera que el encuentro se note demoledor y establezca la supremacía natural de la verdadera religión sobre el dominio de Satanás, pues había que esclarecer cómo el cristianismo había ganado desde el principio: el pagano sólo es el escenario donde se desarrolla el reino de Dios.

En la lógica del texto las cartas ya se habían echado: los frailes tienen que expresar la abismal diferencia entre ellos y el Otro. Por mediación de Cortés los frailes convocan a los principales de los naturales. Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni a su reino: la Iglesia. Sus dioses, desde luego con minúscula, son enemigos y matadores, pestilencias que invocan al pecado.

Los misioneros predican al verdadero *Dios*, el salvador del mundo, el eterno. Él ha creado todo, el cielo, la tierra y el infierno, "él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los quales vosotros tenéis por dioses y los llamáis dioses". Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un *efecto*, desconociendo la verdadera fuente creadora. Los que viven en el peor engaño son

11 Utilizo el texto que se encuentra en Cristian Duverger (1996). El autor lo analiza desde la perspectiva realista, tratando de establecer la verosimilitud del relato en la historia, cosa que no comparto.

los sacerdotes locales, *sátrapas* que llegan derrotados —en el texto— al primer encuentro: "Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron". Los sacerdotes mexicas están perdidos frente al peso de los sacros argumentos. Los sátrapas siguen las costumbres ancestrales, lo que les llegó de la tradición, su error se basa en la ignorancia: al no conocer están atrapados en *el eterno retorno de lo mismo*. Después de escuchar a los sacerdotes, se dan cuenta que viven en las tinieblas, tienen que ser iluminados. Ellos mismos lo exigen: "mucho holgaremos de que nos digáis quienes son estos que adoramos, reverenciamos y servimos, porque de saberlo recibiremos gran contentamiento" (Sahagún, 1996: 68). Es necesario interpretar la falla, dónde se encuentra el error, traducir en verdad qué quieren decir los dioses locales. Explicarlos dentro de la historia de lo mismo: la tradición judeocristiana.

La exégesis de los franciscanos sobre los dioses paganos se remonta al principio, a la Creación: Dios, al crear su casa real, su morada, el *cielo empíreo*, también creó una muchedumbre de caballeros, los ángeles. De entre ellos destacó uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.

Los vencidos fueron echados del cielo, "fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamais *tzitzitzimi, culelei, tzuntemuc, piyoche, tzumpachpul*" (Sahagún, 1996: 78). Dicha estirpe es quien se hace pasar por dioses, pero en verdad son ángeles caídos.

Para los sacerdotes la rebelión es el origen del mal, pero también del engaño humano: los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. Desde los hijos de Caín, los demonios han realizado el trabajo de engañar, para que pecando los humanos se alejen de su Creador. La idolatría tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios, adorarlos aun por ignorancia es una enfermedad que se puede curar a través de la prédica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoníaca.

El primer modelo interpretativo para la religión mexica y en general pagana se ha enunciado con claridad. En los textos de los religiosos los dioses locales persistirán como superstición de un mundo que vive bajo el yugo de Satán. Su antigua connotación queda relegada, excluida en aras de ubicarlos en el horizonte teológico moral cristiano. El principio organizador de su inteligibilidad se encuentra en la rebelión y posterior *demonologización* de su ser. Nunca se les excluye como apariencias o imaginación viciosa, no son ilustrados los que descalifican el mundo

mitológico azteca; para los religiosos los dioses existen pero como demonios. En una verdadera hermenéutica, al traducirlos al *logos* occidental se incorporan desde la inversión: son totalmente contrarios a la luz expresada en el Evangelio, pertenecen al abismo, a la miseria del mundo. Insisten en engañar a los hombres con sus supercherías, que se deben erradicar.

El método alegórico que se utiliza en el Renacimiento para salvar a los dioses paganos de la aplanadora cristina, con la religión mexica adquiere un nuevo matiz: en los tratados mitológicos europeos los dioses persisten queriendo decir otra cosa distinta a su discurso original ya ininteligible: expresan verdades morales, universales humanos o revelaciones naturales no comprendidas. La alegoría como método proporcionó a los religiosos un arma que no permitía el paso de lo ruidosamente idólatra; en vez de elevarlos hacia formas estéticas, los dioses cayeron en un precipicio que no era el suyo: la *alegorésis* los condenó. Los mimetizó en la vieja historia de la idolatría. La empatía por los dioses paganos alentada por el Renacimiento no les tocó: con ellos no hubo *ponderación misteriosa*, no flotaron bajo querubines demostrando, con su expurgación, la exaltación de la verdadera religión. Encadenados con la estirpe del mal, los dioses mexicas transitarían poco a poco hacia el olvido, una vez que la mascarada diabólica fuera exterminada por los frailes. Al ser parte de la naturaleza caída y culpable, los dioses atrapados en el mundo de las significaciones ajenas se encaminaban a extinguirse. Su destino en el cristianismo era ser lo que nunca fueron: demonios en una cosmología de la Caída. Una alegoría a la inversa no los salvó sino que los nulificó al enunciarlos dentro de los enemigos de Dios.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, traducción de Sahagún (1999) del *Códice florentino*, el análisis y evaluación de los dioses se lleva a sus últimas consecuencias: "Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes" (Sahagún, 1999: 31).[12] El belicoso y poderoso hijo de Zeus-Júpiter nació de madre humana, Alcmena. Huitzilopochtli nació de Coatlicue y sin padre evidente, fue concebido por un acto divino.[13] Hércules, cuya característica principal es una fuerza sobrenatural y gran destreza en la guerra, mata a sus hijos y es condenado a obedecer a Euristeo, quien le encomienda cumplir *doce trabajos* en los cuales va acabando con diversos monstruos a lo largo de la Ecumene: el león de Nemea, la hidra de Lerma, Cerbero, etc. Huitzilopochtli

12 Los tres primeros libros hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas.

13 Véase el Libro tercero "Del principio que tuvieron los dioses" (Sahagún, 1999).

desde el mismo parto establece su poderío beligerante: recién nacido mata a sus hermanos mayores y descuartiza a la Coyolxauhqui. El punto de su inteligibilidad es trazar una analogía con el dios grecolatino. Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización: "A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía. Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia" (Sahagún, 1999: 31).

A causa del poderoso veneno del centauro Neso, que le dañó dolorosamente la piel, Hércules sube a una montaña y decide tirarse en la hoguera; un trueno lo lleva al Olimpo y se transforma en Inmortal. Independientemente de que se conociera la leyenda completa, la cercanía con Hércules se da al interpretar el sentido de su poder. Una analogía entre funciones. Aquí Sahagún retomará la tradición evemerista para la interpretación de las deidades, camino ya recorrido por la tradición cristiana: los dioses fueron hombres, sus proezas en la guerra los llevaron a ser objeto de una gran adoración y posteriormente a su divinización. Para el fraile se encuentran las dos tracciones interpretativas presentes en los dioses mexicas: son demonios que a causa de sus mismos engaños los hombres veneran, pero también fueron hombres que la idolatría divinizó en una teología del error: "tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos" (Sahagún, 1999: 60).

Hombres trasformados en dioses por la ignorancia humana. Superstición que refleja el mundo de la carnalidad en que vivían, ¡incluso le ofrecían corazones humanos en rituales sangrientos!: la naturaleza culpable en su máxima expresión. A los ojos del sacerdote dicha cosmovisión era indigna de seguir viviendo y engañando.

El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún (1999: 60): "era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos".

Por estas características el fraile lo compara con Júpiter. Su fuente para comprender el paganismo es la crítica de San Agustín: el obispo de Hipona censuraba a los "muchos maestros y doctores", quienes "jamás podían sostener que Júpiter

es ya el alma de este mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina" (San Agustín, 2004: 102-103). Para el padre de la iglesia, la lógica del absurdo impera en las fábulas del paganismo. En el mundo antiguo Júpiter-Zeus regía en el Olimpo. Llega a dominar después de una serie de cambios en el poder divino: La primera generación de dioses está al mando de Urano, el cual no permite que salgan sus hijos de la madre tierra. Saturno lo castrará e implantará su reinado devorando a su descendencia para evitar que alguien lo destrone. El último de sus hijos, Zeus, lo derrotará y de ahí vendrá la hegemonía de los olímpicos.[14] El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: Júpiter el cielo y la tierra, Hades el inframundo y Poseidón los mares;[15] su supremacía es evidente. Tezcatlipoca, al igual que él comparte ese poder: "y decían él solo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba" (Sahagún, 1999: 32).

Al igual que en el mundo grecorromano, los mexicas vivían bajo la voluntad y caprichos del gran dios. En la hermenéutica de San Agustín es el dios que hay que temer, pues es el más poderoso: los dioses paganos son demonios. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: "Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra". Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el *gran enemigo*:

> Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo,* etc . —[Apocalipsis 12:7: "Y fue hecha una grande batalla en el cielo"]—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados (Sahagún, 1999: 60).

14 Véase la *Teogonía* de Hesiodo, quien esboza la mitología a partir de su intento de ordenación por generaciones, así como su moderno seguidor Jean-Pierre Vernant en *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos* (2001).

15 Siguiendo la tradicional repartición del mundo en la *Ilíada*.

Satanás mismo encabezaba la religión mexica. La analogía con Júpiter-Zeus, al igual que en San Agustín, apoyaba la continuidad de la interpretación: *permitía ver* en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Quien encabeza la historia del mal siempre es el mismo. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo: traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No salvar, sino condenar.

> Quetzalcóatl:
> aunque fue hombre, teníanle por dios [...] el cual fue mortal y corruptible, aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según ellos dijeron, pero fue gran nigromántico, amigo de los diablos y por tanto amigo y muy familiar de ellos [...] sabremos que murió, su cuerpo está hecho de tierra y a su ánima nuestro señor Dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos (Sahagún, 1999: 61).

Xiuhtecutli, dios del fuego, es otro Vulcano. El herrero cojo, manipulador de los metales y del fuego es su contexto de traducción. Enunciarlo bajo el esquema de la comparación es hacerlo ver por medio del dios grecolatino.

También había mujeres en el panteón mexica. Una de ellas era Cihuacóatl que "daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos" (Sahagún, 1999: 32-33), su nombre quiere decir *mujer de la culebra*, también llamada Tonantzin (nuestra madre). Para el fraile estas características eran inconfundibles, una mujer que había tenido tratos con serpientes y que traía cosas adversas era bien conocida para el cristianismo: "En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra" (Sahagún, 1999: 33).

Traducciones imposibles de creer para un *precursor* de la antropología, pero que mostraban las inmensas analogías hechas por el fraile. Los naturales conocían una parte de verdad, pero la entendían mal pues se desviaron del verdadero camino. Otra diosa era Chicomecóatl, "la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe", para Sahagún era "otra diosa Ceres" (Sahagún, 1999: 33). Demeter-Ceres fue la diosa de la tierra cultivada en la Antigüedad. Era una diosa nutricia que daba los alimentos, junto con su hija Perséfone, en los rituales de fecundidad y los misterios. Las dos diosas mantenían a los hombres. La analogía aquí es funcional, las diosas cumplían la misma función. Chalchicuitlicue, diosa del agua, "es otra Juno". Las alegorías *permiten ver*, entender a los otros dioses en el marco de *lo Mismo*.

La diosa de la *carnalidad* era Tlazoltéotl, "otra Venus" (Sahagún, 1999: 36), que tenía cuatro hermanas. Afrodita-Venus nacida de la espuma de la castración de Urano es la diosa de la belleza y del amor. Bajo la mirada culpable del cristianismo, la carne, la naturaleza se convirtió en pecado. En sí misma representaba el mal, la tentación. La carne y su sensualidad llevan al pecado en la cosmovisión cristiana. Para Sahagún el pecado es universal, incluso los indios *ya lo conocían*, y *curiosamente* tenía que ver con la carne. Tlalzotéotl y sus hermanas "tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si se los confesaban a sus sátrapas" (Sahagún, 1999: 36).

Pecado-confesión-perdón, la trinidad de la redención humana también se encontraba en la sociedad mexica pero *oculta*, mal comprendida. Sólo los frailes la entendían y querían hacerla ver a los demás. Sahagún (1999) muestra el camino que los pecadores seguían para redimirse: "Desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar alguno de los ya dichos, delante de quien se solían confesar y decíanle: "Señor, queríame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos, el cual se llama Yoalli-Ehécatl, esto es Tezcatlipoca; querría hablar en secreto mis pecados" (Sahagún, 1999: 36).

La noción de pecado, el contexto culpable, la penitencia, la fe en que al contar los pecados "no se pensaba que hombre los hubiese oído, ni a hombre se hubiesen dicho sino a dios" hacen sospechar al fraile que "no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta nueva España se tenían por obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe" (Sahagún, 1999: 38).[16] Una iluminación natural, primigenia revelación que pese a las diferencias culturales, en todos los pueblos se encuentran. Paganos, cristianos, infieles, todos han conocido un poco de *Verdad*; la tarea del fraile era encontrarla y sacarla a la luz a partir de escribir sobre su historia. Casi una *religión natural cristiana*.

Escribir sobre las deidades prehispánicas es traducirlas en el marco de los símbolos disponibles: la cosmología cristiana y los símbolos clásicos. El modelo de comprensión es la tradición del Obispo de Hipona expuesta en *La ciudad de Dios*. Los frailes seguían sus postulados para nulificar a los dioses. El poderoso ruido de lo innominado, el espantoso mundo de los dioses prehispánicos fue domesticado

16 Sahagún tiene la opinión de que no hubo una temprana predicación del Evangelio en América; sin embargo, a veces en el mismo texto parece proponer lo contrario.

al nombrarlo desde el lenguaje occidental. Comprender la religión pagana sólo es posible bajo un esquema alegórico: enunciar a los dioses bajo una simbología ajena, creando un sinfín de relaciones que permiten mostrar los diferentes elementos que constituyen la traducción. *Decir con ellos lo que nunca fueron*. El parámetro para bosquejarlos, para darles vida en la cosmovisión, es la comparación y en algunos casos la analogía con los dioses grecorromanos vistos desde la tradición de San Agustín. La inversión está dada: la religión mexica es totalmente opuesta al mundo cristiano. Es un mundo diabólico, en donde se compara siempre con lo semejante: todos los paganismos son iguales, se compara diablos contra diablos. Al compararlos se vuelven inteligibles, visibles dentro de la *Historia de lo Mismo*: la historia del mal y su poderosa simbología. La identificación se realiza para señalar su *crepúsculo*, su anulación. La posibilidad de existencia de los dioses mexicas sólo se inscribe en su ocaso, van a simbolizar lo que nunca quisieron ser: *se ponderan y alegorizan en el horizonte de la culpabilidad*, al interior de una cosmovisión extraña.

El ocaso de los dioses se consolidó en los textos que enmarcaron el saber sobre las sociedades prehispánicas. La tradición de estudios mesoamericanos olvida este *a priori* para entender las crónicas. Construye sobre un discurso colonialista la explicación del Otro. La conquista espiritual se olvida y se naturaliza en una lectura superficial. Poco a poco parece que el análisis se va desplazando hacia la comprensión de los diversos elementos culturales que han construido el evento. La Conquista no sólo fue un proceso social de implantación de un régimen distinto al original. La modificación del imaginario parece ser un punto clave, que sólo se hace inteligible al realizar una crítica contextual de los contenidos de las Crónicas que dieron cuenta del hecho histórico. En una larga tarea para desmenuzar el crepúsculo de las sociedades indígenas en el proceso de invención de América.

BIBLIOGRAFÍA

César, Julio. (1994). *Guerra Gálica*. México: UNAM.
Hartog, F. (2003). *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: FCE.
Heródoto. (1981). *Los nueve libros de la historia*. México: Porrúa.
Phillips, J. R. S. (1994). *La expansión medieval de Europa*. Madrid: FCE.
Sahagún, B. de. (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

Sahagún B. de. (1996). Coloquio de los Doce. En C. Duverger. *La conversión de los indios de la Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahún (1564)*. México: FCE.

San Agustín. (2004). *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.

Vernant, J. P. (2001). *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama.

IV

LA CONQUISTA DE MÉXICO NO OCURRIÓ

Guy Rozat Dupeyron[17]

REPENSAR LA CONQUISTA DE MÉXICO, SÍ, PERO ¿CÓMO HACERLO?

Hace ya muchos años, casi 35, mi maestro Ruggiero Romano (1972), empezando un libro sobre *los conquistadores*, se preguntaba si su empresa era justificada, si había algo nuevo que decir, si valía la pena visualizar una vez más una película cuyos actores eran harto conocidos. Las preguntas eran un tanto retóricas, y para él, ese librito escrito al margen de una gran obra dedicada a la historia económica de América, tenía mucho sentido. No queremos entrar en el análisis de esa obra, sino recuperar aquí ese sentimiento de *déjà vu*, expresado por Romano, que se pregunta si el relato de la Conquista de México, después de haber sido formulado, salmodiado durante siglos, ha agotado todas sus posibilidades analíticas y de producción de sentido.

Porque, en un primer nivel, en ese nivel de "la letra", que era el sentido histórico, según los exegetas medievales, en ese "repensar la Conquista" no podemos esperar proponer otro desenlace para ese evento, si consideramos "la Conquista" sólo como las irrupciones militares y las primeras batallas y destrucción de la imposición occidental. El resultado dramático para los pueblos americanos es suficientemente conocido por todos, pero a condición de no dejarnos ganar por el *pathos* y la indignación moral actual, es evidente que el reexamen de los relatos de esos inaugurales encuentros guerreros nos mostraría que queda mucho por hacer

17 Instituto Nacional de Antropología e Historia-Veracruz. E-mail: grozat@gmail.com

para entender la lógica del triunfo de esas entradas conquistadoras. Por ejemplo, considerar a Cortés como a uno de estos "genios que dominan la historia" o uno de esos seres perversos que llenan la historia de sus crímenes (es lo mismo), permitió ahorrarse la explicación más o menos verosímil de cómo funcionaba el espacio americano en el cual se desarrolló su empresa, pero permitió (a la inversa) poder construir el discurso de la impotencia americana. Así, hurgar tras lo más visible de esos encuentros —lo más trillado— me parece una tarea digna de interés, ya que con ella podríamos esperar entender mejor lo que sucedió globalmente en esos momentos y no sólo en el campo militar español.

Por otra parte, el impacto y naturaleza de ese "encuentro" ofrece pistas para entender cómo esa conquista, entendida como uno de los eventos constitutivos de la destrucción de la antigua "América", perduró durante varios siglos y perdura probablemente hasta la fecha en algún rincón olvidado de las muchas Américas.

Pero es evidente que más allá de reconstruir con un mínimo de coherencia esas cabalgatas guerreras y sus efectos sobre las sociedades americanas, es también tarea de este seminario pensar el efecto que el relato ineludible de este evento tuvo en su reactualización secular en la conciencia de sí de los mexicanos y latinoamericanos. La dificultad en los años del "Quinto Centenario" de pensar la Conquista es un ejemplo de los resultados en el imaginario de ese "efecto Conquista".

A QUIÉN PERTENECE EL SELLO "CONQUISTA"

Ahora debemos preguntarnos mínimamente si no hay alguna trampa escondida en nuestra ingenuidad de, impunemente, "repensar la Conquista". La pregunta sería ¿de quién es el discurso de la Conquista? Creo que podríamos responder parafraseando el lema de los agraristas de principios del siglo XX, "la Conquista es de quien la trabaja".

Una simple visita a una buena librería nos muestra rápidamente que la Conquista es de todos, y que sobre el tema en México se ofrecen a la venta, libros de autores franceses, ingleses, norteamericanos, polacos, húngaros, sin olvidar los autores no traducidos al español, pero que pueden llegar a penetrar la cultura histórica nacional por caminos más oscuros. América es una pieza fundamental del imaginario histórico mundial desde hace varios siglos, con toda la ambigüedad que pueda tener como *feedback* para los imaginarios mexicano y latinoamericano, y por lo tanto, "la Conquista" llama la atención de muchos intelectuales extran-

jeros, como me ocurrió a mí hace más de 40 años. Hasta aquí nada de extraño, y finalmente, como no podemos impedirlo, debemos tomarlo en cuenta, porque también es ese mismo imaginario —en alguna parte común— el que construye el sentimiento de solidaridad entre los pueblos, que atrae turistas, o entusiasma a los neozapatistas franceses o italianos.

Así debemos confesar nuestra esperanza de que nuestros esfuerzos se organicen desde México y para México, o más generalmente para América y desde América. Esto parece muy fácil, mera perogrullada, pero no lo es si empezamos a considerar que la mayoría de los relatos que han sido producidos sobre la Conquista durante siglos, así como en la actualidad, han sido escritos desde territorios simbólicos exteriores a América, y con eso no queremos añadirnos al coro de lamentaciones indignadas que periódicamente denuncian la intromisión de los extranjeros en los estudios mexicanos de antropología o historia. Sólo queremos insistir aquí en el hecho de que debemos repensar la Historia de México a partir de las necesidades históricas imaginarias que tiene el país, y contra eso probablemente deberemos luchar, o por lo menos desconfiar de la imposición de ciertos esquemas de explicaciones provenientes de una simbología externa, aunque sean retomadas por investigadores nacionales seducidos por los oropeles parisinos, ingleses o alemanes, o simplemente pecando de una cierta ingenuidad.

Y hablando de esa escritura externa americana, ya no queremos hablar aquí sólo de los textos coloniales cuya lógica era la de justificar un poder extranjero impuesto sobre América y la creación de una gran empresa evangelizadora y colonial.[18] En este sentido los textos coloniales escritos sobre América en tanto que actos de comunicación entre hispanos, encontraban sus lectores preferentes en Europa y pocos, o ningún lector, en América. Y cuando de repente existía ese lector en América se trataba siempre de alguien perteneciente a uno de los círculos del poder delegado hispano de esa nueva España o algún erudito que proponía "nuevas interpretaciones" para ese mismo público.

Hay una lógica colonial de los textos de historia de los siglos XVI, XVII y XVIII, y si ésta no aparece hoy con tanta claridad, es porque han sido revisitados a partir del siglo XIX y XX y "resignificados" para ser fuentes de la "Historia Mexicana". Para lle-

18 Y desde esa finalidad no hay ninguna diferencia significativa de fondo entre religiosos, funcionarios, conquistadores y otros tipos de autores que se pueda encontrar. Cierto, hay diferencia en los intereses, o en los estilos de Evangelizar en el caso de las diferentes órdenes religiosas, pero todos al fin y al cabo, hasta el "santo y casi irreprochable" las Casas, todos, con o sin reservas retóricas, no pueden negar que escriben para justificar por lo menos la acción evangelizadora.

nar nuevas necesidades ideológicas de justificación de los diferentes matices nacionales en pugna y en esa lógica colonial, se han ido buscando "buenos" discursos y prácticas colonizadoras presentables, como las del conjunto franciscano, con Tata Vasco y algunos otros, para oponerlos a los malvados responsables de la destrucción de las indias, cuyo arquetipo sería Nuño de Guzmán, figura de chivo expiatorio que sería interesante rastrear a lo largo de los siglos en la historiografía nacional.

El problema para mí es que, pensado desde la lógica de la gramática civilizatoria occidental, no hay buenos colonizadores, sólo hay métodos más o menos violentos de destruir, de desertificar o de cohabitar; pero no se debe jamás olvidar que esa cohabitación, por pacífica que se le quiera hacer parecer, siempre tiene por consecuencia la desaparición física, o por lo menos la lumpenización cultural y finalmente el etnocidio.

Cómo en la división académica de la práctica historiana, las preocupaciones teóricas y metodológicas de los colonialistas son generalmente muy lejanas a las de los estudiosos del XIX; unos y otros no se han dado (o no quisieron darse) cuenta de que las diferencias supuestas en el tratamiento general del punto que nos ocupa aquí —una escritura de la historia del indio— obedecen a la misma lógica de ocultación. Si en el siglo XIX, sobre algunos puntos, como es el del indio, la historiografía nacional mexicana en construcción parecía querer construirse en reacción a la lógica textual colonial, insistiendo en esa radical heteronomía existente entre la lógica del poder español y el proyecto de la Nación México, podemos ver cómo rápidamente fue llevada a recuperar gran parte del sentido de la historia salvífica, intentando torcerlo en su provecho.

Cuando pretendemos que la lógica de muchos relatos nacionales de historia corresponda no a lógicas y necesidades historiográficas realmente americanas y/o mexicanas sino, a pesar a veces de sus autores mismos, a necesidades imperiales del mundo occidental, podemos, para mostrarlo, indicar cómo se construye la dinámica de sentido, la cual indica que no hemos salido aún de un modelo de historiografía teológica, y no serán los intentos fracasados de la "historiografía marxista" de las últimas décadas del siglo XX los que nos podrían convencer de lo contrario.

En el siglo XX generalmente la dimensión occidentalizante del relato América, llamada en general eurocentrista, inaugurada desde la "invención" de las indias por Cólon (y probablemente antes, considerando la enorme carga simbólica acumulada en el imaginario occidental sobre "Las Indias") siguió omnipresente. Pero en ese siglo XX, darse cuenta de ese fenómeno se había vuelto mucho más difícil, porque ya no se trataba de afirmar en la escritura de

América el "destino manifiesto del elegido pueblo español" como en los siglos coloniales, ni el triunfo del credo de la modernidad capitalista e industrial visible a través del ambiguo lente de la democracia política representativa, como en el siglo XIX.[19]

La unificación simbólica del mundo del siglo XX, particularmente a partir de los años 70 de ese siglo y producto de la globalización económica, volvió opaco el lugar desde donde se escribía América. Realizando, o imaginándose que realizaba, el ideal cosmopolita del intelectual ilustrado, el intelectual latinoamericano o mexicano podía vivir plenamente, cual diletante, la ilusión de ser totalmente francés en París, inglés en Londres, irlandés en Dublín, y disfrutar de Nueva York sin sentirse manchado por los crímenes yanquis.

Durante ese siglo, participando, pero a su manera —machacadora y sistemática— de ese confortable cosmopolitismo ilustrado, los europeos pretendieron volverse una vez más los amos de la escritura de América, estructurando un nuevo saber "americanista", reinterpretando, *refuncionalizando* a veces, los tropos que les parecían más obsoletos de las anteriores escrituras de América.

19 El empleo de la palabra "eurocentrismo" nos parece aquí notoriamente insuficiente e incluso engañoso, porque da la impresión de que se trata de un simple error de superficie en la construcción del discurso sobre América, y que los verdaderos "americanistas", los que producen y viven de producir discursos "americanistas" con vigilancia y armados de su sola buena voluntad, inteligencia y compromiso progresista o humanista, podrían evitar caer en ese despreciable "eurocentrismo". Producirían así un americanismo puro, no contaminado por el eurocentrismo. Es tan común ese juicio erróneo, que un eurocentrista típico, como Miguel León-Portilla, puede afirmar tangentemente que, conociendo muy bien ese peligro, ya lo superó; sin explicar bien en qué y dónde reconoció el eurocentrismo en sus quehaceres historiográficos, ni menos aún cómo lo supero. Es evidente que esa fórmula mágica para vencer esas presiones discursivas seculares eurocentristas de tan prestigiado universitario, hubiera sido importante para la formación intelectual de sus centenas de miles de lectores, pero lástima, no nos dio la fórmula. Así creemos que la utilización de una simple retórica condenatoria de la palabra "eurocentrismo" sólo distrae la mirada crítica de la práctica historiográfica en acción, o más bien la nulifica, porque no se trata de ningún defecto de superficie o circunstancial, sino algo que tiene que ver con el principio mismo de la constitución del discurso americanista sobre el decir América. Por eso se puede, con refinados métodos de retórica cosmética, esconder los aspectos más evidentes y excesivos, lo más feo del eurocentrismo, como sería un racismo burdo, omnipresente. Pero no se logrará con esos métodos pensar el lugar del núcleo duro del americanismo, que en efecto es fundamentalmente "eurocentrado", es decir, que siempre se puede considerar como algo perteneciente al modo como el logos occidental se encarga de decir y de producir Américas.

AMÉRICAS IMAGINARIAS

Si bien para los universitarios de la segunda mitad del XX, escribir América era colmar en cierta forma necesidades internas de exotismo y/o una simple afirmación narcisista de la nueva forma del logos occidental; era también un medio relativamente fácil y poco cuestionado de construir una carrera en las instituciones universitarias del primer mundo. En la medida en que para muchos occidentales la constitución de ese saber México pertenecía no a un espacio idéntico al espacio europeo sino a un lugar de confines, el rigor historiográfico que presidía a la escritura de la historia europea no se cristalizó en la tarea de escritura de la historia americana. Como América pertenece desde hace siglos al universo imaginario europeo, se diluye el rigor historiográfico, y muchas explicaciones historiográficamente atrasadas, que con horror se verían aplicadas a hombres y sociedades europeas, se propusieron sin ningún problema para la historia americana.

En México en general no se ha prestado mucha atención a ese problema de reconocer los lugares de la geografía simbólica desde donde son construidos y toman su legitimación los saberes académicos, aunque no faltan los marcadores lingüísticos que nos señalan pistas para esa investigación tan necesaria, si queremos realmente hablar desde México y para México. Por ejemplo, la omnipresencia del concepto de humanismo como el epíteto de humanista y todas sus declinaciones posibles, tan frecuentemente acotado a todo tipo de personajes históricos de los siglos coloniales y subsiguientes sin, o casi sin ninguna reflexión real, es una muestra de que en algún lugar de este discurso se intenta obviar la distancia entre el lugar desde donde se habla y el lugar de quien se pretende hablar: una de las características fundamentales de la producción histórica. Se pretende hablar de personajes americanos cuando sólo se refrendan modelos de vidas ejemplares típicamente occidentales. El ejemplo de los innumerables retratos del rey Nezahualcóyotl, entre muchos otros posibles, son muestras de ese tipo de discurso donde se pretende nombrar a la antigua América sólo logrando refrendar las fantasías anacrónicas del *logos* occidental.

La escritura de la Conquista de México ya no pertenece realmente a su "mundo natural", sino, desde el mundo de la historiografía mexicana, a los "herederos" de los conquistados, o desde la historiografía hispana, a los herederos de los conquistadores. Sería suficiente con ir a una librería del DF como la Gandhi, ese gran baratillo de la cultura nacional, para darse cuenta de la omnipresencia actual de textos producidos en Europa y desde Europa. El hecho que la Conquista de México haya sido cooptada por la historia mundial e incluida entre las gran-

des hazañas conquistadoras del mundo, no se traduce sólo por esa impresionante producción que evidentemente influencia por sus interpretaciones la producción nacional, sino que tiene unos efectos más perversos.

Sería interesante en el futuro analizar el ambiguo papel de las instituciones académicas, así como de ciertos aparatos culturales del primer mundo —universidades, periódicos, editoriales, etc.— en la perennidad de ciertos mitos de la historiografía mexicana. Por la cantidad de premios, decoraciones y felicitaciones diversas que estos otorgan a algunos santones y menos viejos de la historiografía nacionalista mexicana, ese aval internacional favorece el monopolio que los caciques académicos y sus seguidores ejercen en el control de la enseñanza y la investigación, al impedir la difusión de nuevas propuestas historiográficas. Es evidente por otra parte que en este mundo globalizado existen redes y complicidades internacionales que tienden a afianzar ese poder y a mantener una cierta *doxa* sobre ese periodo, y si queremos desbloquear la investigación sobre el periodo de la Conquista, o sobre otros periodos, tendremos que proponernos una serie de investigaciones de estudios culturales sobre las redes de legitimación mutuas que estructuran la producción de ese saber.

ESPERANDO UN NUEVO PAÍS...

Creemos que hay varias razones de base que nos obligan hoy a intentar construir un nuevo relato sobre la Conquista. La situación política y cultural en México ha evolucionado en la última década de manera importante; el discurso nacionalista que hacía del mestizo la figura fundamental, el sostén y futuro de la nación, ha tenido que dar paso a la reivindicación de un México pluri o multicultural, impuesto por las luchas "comunitaristas" de los diferentes grupos étnicos que existen en el país y cuyas reivindicaciones al reconocimiento político y cultural hoy parecen sólidamente afirmadas. No es inútil aquí, creo, recordar que muchas de estas luchas son muy anteriores a la emergencia a la luz pública del neozapatismo chiapaneco, luchas que, en cierto sentido, este movimiento hipermediatizado ha probablemente opacado, si no es que profundamente trastocado.[20]

20 Es evidente que el éxito mediático mundial del zapatismo chiapaneco ha opacado el escenario simbólico donde evolucionaban las múltiples figuras simbólicas que estaban desarrollando diferentes grupos indígenas mexicanos. Esa nueva instrumentalización del indio opacó un trabajo de reconstitución étnica que estaba en obra desde largos años en muchas otras regiones de México como de las Américas, e incluso es probable que esa mediatización haya sido para ese

No viene al caso enumerar aquí todas las esperanzas de las cuales un nuevo México es portador ni tampoco de los frenos a los cuales estas esperanzas tendrán que enfrentarse. Pero en el orden historiográfico está hoy muy claro que el historiador o el científico social que intente pensar América, y más aún, un evento cargado de violencia simbólica como la Conquista, no debe olvidar que toda palabra vertida en ese proceso puede a la larga producir sangre, lágrimas y violencia. Y si sucumbimos a esa tentación de asumir el papel del profeta, que es siempre muy tentadora para el historiador o el científico social, podemos decir que nos parece que la herida fundamental abierta por la Conquista hace cinco siglos no esta aún sanada y que ese absceso purulento, desde hace siglos, impide que se gesten identidades populares liberadoras en ciertos países de nuestra América Latina. Parece hoy urgente sanear esas heridas antes que un Osama Bin López boliviano, ecuatoriano, peruano, guatemalteco o mexicano venga a despertar las mediocridades ambiguas y sinsabores de las identidades nacionales u otras, que intentan tapar desde hace cinco siglos un racismo profundo y tenaz, generador de un resentimiento popular que probablemente en ciertos países o regiones sólo espera una chispa para explotar.[21]

EL RELATO DE LA CONQUISTA ENTRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Por otra parte, la principal dificultad y ambigüedad de un proyecto de repensar hoy la Conquista de y desde México podría provenir de que en este país no hubo, sino hasta fechas muy recientes, intentos de construir un pensar historiográfico radical, y menos aún sobre ese periodo fundamental de la Conquista.[22] La

trabajo de años no una ayuda sino un freno por todos los excesos demagógicos que permitió. El empantanamiento actual de la cuestión social chiapaneca se debe tanto al autoritarismo y la sinrazón del sistema mexicano como a los caminos ambiguos que fueron abiertos por esa mediatización. Los sueños guajiros de los pequeños burgueses en mal de identidad han sido siempre pagados muy caro por sus pueblos respectivos, y peor aún cuando se trata de intelectuales occidentales insatisfechos que exigen a los indios, desde lejanos cubículos, afirmar más indianidad, para autoconstruir sus esperanzas narcisistas en lejanos castillos de pureza.

21 El renacer o la posibilidad de proponer estudios sobre el racismo, aunque sea con muchas dificultades institucionales, en un país como México, que se ufanaba de no ser racista, es probablemente otro signo de que el expediente de la Conquista de México podrá ser en años próximos reabierto.

22 El pensamiento de Edmundo O'Gorman, por su inteligencia y su contundencia, hubiera podido ser la piedra angular de ese pensar historiográfico radical, pero por desgracia fue pro-

adopción de la identidad mestiza como fundamento nacional es el espejismo que permitió probablemente durante un siglo (1860-1960) "olvidarse" de pensar las antiguas culturas americanas en sus densidades historiográficas propias. Éstas sólo fueron tratadas en la dimensión estructurante y uniformizante de la antropología, lo que permitía evacuar en cierto sentido lo que había sido para ellos el evento Conquista. Desde el intento abortado de Carlos María de Bustamante en las primeras décadas del siglo XIX, jamás se volverá a intentar pensar realmente "una historia de los indios", o pensar el periodo precolombino como auténtico prolegómeno a la historia nacional, porque el indio vuelto "Problema Nacional", debía a toda costa ser redimido y sólo podía tener un devenir "histórico" en su asunción o su desaparición en la fusión mestiza nacional, o más tarde, en el proletariado agrícola anónimo de un anhelado México socialista.

La solución al "problema indígena" o "indio", como restos fósiles de situaciones históricas anacrónicas, plantas parásitas y venenosas de la "evolución natural del pueblo mexicano", se volvió así un mero problema técnico-administrativo que los especialistas de la antropología mexicana, nacionales o extranjeros, se encargarían de resolver.

Esa división del saber propuesto por la élite cultural mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, sigue aún vigente en la historiografía nacional, a saber, que todo lo que toca al indio es tratado desde la antropología, y todo lo que toca de la sociedad mestiza al México moderno es generalmente analizado según criterios historiográficos. Estos criterios pueden ser múltiples, pero es suficiente hacer el recuento de las escasas páginas en las cuales aparece la figura del indio en los relatos de historia contenidos en la actualidad en los libros de primaria, para darse cuenta de que sólo es realmente objeto de historia un sector social que fue durante siglos muy minoritario. Y sólo las ambiguas prácticas nacidas de la seducción antropológica impiden a los historiadores ver a los monstruosos productos de esas relaciones perversas. El indio sigue en México estando preso de la Antropología y eso no molesta aparen-

bablemente en parte obliterado por su nacionalismo y su elitismo. Sus polémicas con Miguel León-Portilla y sus aliados extranjeros por espectaculares que fueran, como su famoso "Esperando a Bodot", no desembocaron jamás sobre un auténtico enfrentamiento historiográfico, un enfrentamiento que por otra parte sus contrarios siempre evitaron con cuidado. Y el abandono de don Edmundo de su sillón de la Academia Mexicana del Historia fue sólo un gesto muy aristocrático al estilo del personaje, pero dejaba las puertas totalmente abiertas a los adeptos del leonportillismo. En la actualidad, la memoria historiográfica del gremio afecta no acordarse de estos enfrentamientos, tal vez sea por eso que no existe ningún proyecto de edición de las obras completas de ese investigador que, por otra parte, es reconocido como un gran investigador, pero un "gran" que probablemente, aún muerto, sigue molestando.

temente a nadie. Que esta confusión de registros analíticos se haya generalizado en Europa desde hace unos 20 años, es una cosa; pero en esos países esa confusión no lleva a muchas consecuencias sociales dramáticas, en la medida en que se aplica a objetos y sujetos de un pasado en general remoto, a la época medieval o a creencias populares generalmente campesinas de siglos anteriores a la modernidad, y los campesinos europeos sobrevivientes se manifiestan más hoy por el deterioro de su nivel de vida y su desaparición programada, que por la imagen pésima que se sigue dando aún de ellos en los libros de historia.

Pero en México la antropologización del indio ha tenido un efecto profundamente negativo, no sólo sobre la historiografía nacional, sino sobre la suerte misma de los sujetos antropologizados. Pues este fenómeno tuvo como consecuencia la transformación de unos indios físicos en indios folclorizados, despojados de sus auténticos signos de identidad colectiva, que son la marca de una posible historicidad propia. Y hemos llegado así a esa total confusión y manipulación oportunista de estos miles de indios de papel, que vuelve gigantesca e improbable la tarea de una arqueología discursiva, único medio capaz de preparar el terreno para construir una historia indígena.

EL SABER COMPARTIDO SOBRE LA CONQUISTA

Por otra parte, si queremos pensar de nuevo la Conquista, ese intento nos obliga a esbozar ahora, mínimamente, la Vulgata nacional o el saber compartido construido sobre ese momento fundador.

En México, el control político ejercido por un mismo partido en el poder durante más de 70 años, su liturgia nacionalista, su control casi absoluto sobre los sindicatos de maestros encargados de la enseñanza primaria y secundaria, así como la existencia de libros gratuitos para esa enseñanza, ha logrado moldear un conjunto historiográfico relativamente homogéneo. En esa Vulgata estrictamente vigilada, los relatos de los "grandes episodios de la vida nacional", infinitamente repetidos, han logrado moldear un imaginario nacional compartido por la mayoría de los ciudadanos, lo que no impide que puedan existir ligeras variantes en ese relato.

Pero en cuanto a la Conquista, vista desde la academia, el mundo profesional de los historiadores, podemos considerar que coexisten dos grandes conjuntos discursivos que estructuraron, aunque sea de manera a veces contradictoria, el saber compartido actual en México sobre la Conquista. Los dos se elaboraron entre los años 1960 y 1980: uno fue producido por la escuela de historia de El Colegio de

México, y el otro en la UNAM, en el grupo estructurado alrededor de Miguel León-Portilla, "heredero" de los trabajos de Mons. Ángel María Garibay, y si creemos a Guillermo Zermeño (2004: 79-97), también, por muchos aspectos, de Manuel Gamio, aunque se puede considerar que el sobrino, León-Portilla, logra voltear y vaciar gran parte del contenido de lo que había adelantado el tío. Como lo veremos, lo interesante es que en ningún momento esas dos "escuelas" intentaron llevar a cabo un científico enfrentamiento historiográfico, sino al contrario, se asistió, como vamos a verlo, al reconocimiento tácito de un pacto de no agresión y a una respetuosa repartición del pastel historiográfico y de sus prebendas. Y es evidente que la figura identitaria de la mexicanidad construida después de la Revolución por los aparatos culturales estatales, con la figura única del mestizo, permitió ese pacto de no agresión y así no prosperaron las protestas de O'Gorman ni las polémicas abiertas en los años 50 entre "indigenistas e hispanistas".[23]

LA DOXA VISTA DESDE EL COLMEX

La aparición de una *Historia General de México* en cuatro volúmenes, elaborada y publicada bajo los auspicios de El Colegio de México, en 1976, se situaba en la perspectiva de constituir una nueva Vulgata historiográfica como lo había sido en su tiempo *México a través de los siglos*, o *México y su evolución social*, y desde ese punto de vista, fue un auténtico éxito. Ese éxito y ese dominio fueron tales, que explica probablemente que no se hayan desarrollado estudios analíticos que posteriormente nos explicarían la génesis, las dificultades de la empresa, las esperanzas de sus autores, así como las del arquitecto del proyecto, don Daniel Cosío Villegas.

Es probable también que desde esa fecha el triunfo de esa *Historia General* fuera facilitado por las dificultades en las cuales se encontraba enfrascada una buena parte de la *inteligentia* mexicana, fascinada por el materialismo histórico e incapaz de encontrar derroteros "comprometidos" para pensar alguna renovación historiográfica. Debido a su éxito, con el tiempo ese relato se volvió el discurso de referencia de la historia nacional, tanto al interior como al exterior del país.

23 El propio Miguel León-Portilla se refiere a esas polémicas, pretendiendo que su *Visión de los vencidos* supera un tipo de polémicas que le parecen obsoletas.

EL DISFRAZ ANTROPOLÓGICO

Pero al mismo tiempo, en la Universidad Nacional Autónoma de México, el gran cantante de un ambiguo indigenismo mexicano, León-Portilla, calzando las botas de su maestro Ángel María Garibay, seguía su irresistible ascensión hacia el pináculo nacional e internacional. Su *Visión de los vencidos* entraba en su séptima edición y ya se habían multiplicado las traducciones a las principales lenguas "cultas" del planeta. Paralelamente a su recepción editorial en las principales universidades europeas y norteamericanas, se fueron creando tempranamente grupos de aficionados que generaron auténticas metástasis que servirían a su vez de apoyo y legitimación "científica" a ese discurso seudohistórico. En cierta medida se podría formular la hipótesis, que se necesitaría examinar con sumo cuidado, de que fue en parte la muy buena recepción extranjera de ese conjunto lo que le dio la fuerza que adquiriría en México.

Es evidente que un estudio exhaustivo de las otras obras y de la carrera de León-Portilla, su infinidad de premios y condecoraciones, sus funciones políticas nacionales y de representación internacional, mezclado con la multiplicación de sus ediciones, etc., reservaría probablemente muchas sorpresas, y pensado en estos términos, ayudaría a complementar el estudio del éxito intelectual de sus propuestas más "historiográficas" de la Conquista.[24]

Pero si regresamos al nivel estrictamente historiográfico, que es el que nos interesa aquí: ¿qué hay en común entre esa ausencia total de reflexión historiográfica sobre las condiciones intelectuales de "producción"[25] de los textos de esa *Visión de los vencidos*, con los trabajos contemporáneos de los *Annales* o los trabajos de las escuelas historiográficas alemanas, italianas, sin olvidar los trabajos muy conocidos en México de un Edward Palmer Thompson o de los historiadores marxistas ingleses que dominaban el escenario historiográfico en Europa antes de llegar a México?

Saber por qué ese discurso fue adoptado sin casi ninguna crítica, y después se difundió por el mundo entero, y por qué y cómo las voces disidentes fueron calladas o minimizadas, sería de por sí el tema de una interesantísima y apasionante investigación de historia cultural mexicana y a lo mejor algunos podrían encontrar

24 Ver al respecto el trabajo del dr. Marcelino Arias Sandi, en el volumen III de esta colección.

25 Porque se trata realmente de una auténtica producción. Cierto, el autor León-Portilla pretende evidenciar que los textos estaban allí, que simplemente los salva del olvido, y rescatándolos abre la vía para que fluya "la Antigua Palabra", pero ningún historiador serio se traga el artífice ni la inocencia retórica del autor de esa *Visión de los vencidos*.

aquí una rica veta para sus tesis universitarias. No crean que cuando digo que hubo presiones institucionales y de todo tipo estoy exagerando; las luchas de papeles, en tanto que representan intereses de grupos intelectuales, con causas o sin ellas, o sean sólo movidas por el interés propio inmediato o gremial, esconden una violencia de tipo policíaca bastante fuerte. Evidentemente en México, en un mundo intelectual dominado por lo políticamente correcto, pero bajo la omnipresencia vigilante de los caciques culturales, estas luchas tras los escritorios supuestamente no existen, y por lo tanto, no pueden ser estudiadas y menos ser objeto de tesis.

El hecho es que *Visión de los vencidos* se volvió el texto dominante y fundador de una larga tradición "cultural" nacional e internacional y que los historiadores "científicos" de la época no quisieron rebatirlo, o no supieron rebatirlo quienes lo intentaron, por dar la batalla en forma dispersa. Pero lo más probable también es que ese texto cumplía un papel tan fundamental, tapaba un hoyo tan grande para la identidad nacional, que poco importaba la completa ausencia de fundamentos "científicos" o historiográficos. Tampoco los investigadores marxistas de entonces, tan dados a denunciar todo lo que les parecía oler a "ideología burguesa", encontraron nada que decir.

Así, el relato de la historia nacional y particularmente el relato de la conquista de México se instituyó y se desarrolló desde esa época entre esos dos grandes modelos de prácticas discursivas; entre una historia nacionalista con tendencia liberal y ligeramente, o de superficie marxizante, tal como la estableció El Colegio, y una supuesta antropohistoria sentimental e impresionista, psicologizante, desarrollada por la escuela leonportillista, que jamás negó realmente su doble origen clerical y nacionalista.

Hay que subrayar que estas dos corrientes intelectuales o estas dos maneras de "hacer historia" de México cohabitan desde hace décadas, y si esta cohabitación fue relativamente "pacífica", es porque el leonportillismo no se desbordó de la apropiación-reinvención del mundo indígena desde donde emergió, espacio con el cual los historiadores que se decían "comprometidos" y los otros se sentían poco en sintonía entre 1960 y 1990.[26]

Lo interesante y ambiguo de esa ausencia de enfrentamiento, a excepción de algunas intervenciones del maestro O'Gorman (y alguno que otro investigador), es que el leonportillismo encontró siempre una manera hábil de evitar un enfrentamiento con la historiografía científica.

26 Ver a este propósito las ambigüedades de la historia revolucionaria frente al indígena, como al campesino en general.

León-Portilla siempre consideró que su trabajo y el de su escuela, tal como ya lo había pretendido en su tiempo su tío, Manuel Gamio, se situaba en la línea directa que, según él, habían abierto los evangelizadores "humanistas", defensores del Indio (sic), y particularmente se cobijaba bajo el hábito de fray Bernardino de Sahagún, al cual construyó la estatua de bronce, periódicamente repintada con grandes gastos y esfuerzos, de "primer antropólogo".[27] Colocarse en la antropología y disfrazarse de humanista era un buen método para escapar a los apretados criterios de historicidad que empezaban a imponerse en el gremio histórico para definir a la práctica historiana en esos años. Pero regresemos al intento de escritura de la Conquista en la tradición historiográfica de El Colegio de México.

LA CONQUISTA EN LA *HISTORIA GENERAL DE MÉXICO*, DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Si el relato general elaborado en la década de los setenta por los investigadores de El Colegio se constituyó en la referencia de base, la Vulgata nacional sobre los cinco siglos de historia nacional, en lo que respecta al momento de la conquista de la capital azteca, se ve muy bien cómo Alejandra Moreno Toscano, una excelente historiadora, y una de las mejores de su generación, en su ensayo "El siglo de la Conquista", se rehúsa a esbozar un mínimo relato de ese encuentro. Sólo en un estilo telegráfico, retoma los puntos más clásicos de la epopeya cortesiana. En un poco más de una página, enumera desde la partida de la expedición, hasta el encuentro con Moctezuma. Así desfilan a toda velocidad el rescate de Jerónimo de Aguilar y el encuentro con La Malinche, con el cual "Cortés se ha hecho de sus mejores armas" y permite que Cortés se inicie "en el conocimiento de la tierra" (Cosío Villegas, 1999: 291). Se trata la fundación de la Villa Rica de la Veracruz como una simple decisión de "establecer una base". Cortés recibe los regalos de Moctezuma y la solicitud de que no se adentren más en sus tierras.

Pero de repente el relato deja la enumeración de hechos "verídicos", en términos bernaldianos, y muy racionales, con los cuales siempre se describe a la acción de los españoles. Cortés, pretendiendo impresionar a los indios mensajeros, des-

27 La publicación de estas obras hagiográficas construidas alrededor de la figura de Fray Bernardino por la escuela leonportillista siempre ha sido muy intensa; citaremos sin pretender ser exhaustivos algunas obras recientes: Ascensión Hernández de León-Portilla (1990); Miguel León (1999 y 2002). En ese tipo de hagiografía se podría incluir gran parte del contenido de la gruesa obra de Jesús Paniagua P. y Ma. Isabel Viforcos M. (2000).

pliega su caballería y hace tronar cañones, y éstos de regreso con Moctezuma "le dicen que los recién llegados montan enormes venados que les obedecen como si fueran un solo jinete y montura, pero, sobre todo le dicen que los nuevos llegados tienen el dominio del fuego" (Cosío Villegas, 1999: 291).

No solamente Cortés no se detiene sino que percibiendo las rivalidades entre los pueblos indígenas aprende cómo aprovecharlas. Llegando sobre el territorio de Tlaxcala "derrota a Xicoténcatl" y establece alianza con éste, y por miedo a una posible emboscada en Cholula, "se adelanta para dar a los indígenas un castigo ejemplar" (Cosío Villegas, 1999: 292). El movimiento del relato se acelera como en las viejas películas del cine mudo: "Cortés continúa su camino rumbo a México. Es recibido por Moctezuma a las puertas de la ciudad. Moctezuma le entrega simbólicamente la ciudad y lo aloja con toda su gente en sus palacios. Los colma de regalos. Hace que le muestren los libros de tributos y los mapas de la tierra" (Cosío Villegas, 1999: 292).

¡Tan, tan!

PERO NADA PUEDE SER TAN SENCILLO

Cortés es informado de que viene Pánfilo de Narváez para apresarlo. Aquél apresa a Moctezuma, dejando a Alvarado al cuidado de la ciudad y se coloca frente a Narváez. Cortés lo derrota y el ejército de Narváez "pasa a engrosar las filas de las tropas de Cortés" (Cosío Villegas, 1999: 292). Éste, informado del "levantamiento de los mexicanos", regresa sin tardar a la capital.

Está claro que Alejandra Moreno, al escoger producir un relato tan escueto, rompe con la larga tradición historiográfica. Esto no parece deberse a un interés historiográfico nuevo sobre ese encuentro, sino a la presencia masiva en el saber histórico compartido de la cultura nacional de esa época, el cual paralizó por años cualquier intento de concebir otra interpretación de esos primeros momentos del "encuentro". El efecto de esa masiva omnipresencia hace que esa autora ni siquiera intente esbozar una mínima polémica historiográfica con la otra corriente en competencia, aunque hubiera sido desde el estricto punto de vista de la elaboración y los criterios clásicos definidos por la ciencia histórica de esa época, que ella domina y utiliza en su ensayo, pero sólo en el relato que produce, apenas "superada" la toma y destrucción de Tenochtitlán, la capital mexica.

Por eso el relato del encuentro Moctezuma-Cortés tiene que ser ejecutado en escasas líneas. Lo primero que se nota en ese escueto relato de la Conquista es la

decisión historiográfica de centrarlo sobre la figura de Cortés, quien ya desde su desembarco domina con su estatura los espacios americanos y la voluntad correspondiente de hacer desaparecer al tlatoani, el cual sólo se mencionará después del encuentro dando regalos o cuando Cortés intenta apaciguar el levantamiento de los mexicas utilizando a Moctezuma. Pero desde ese momento el *deus ex machina* es Cortés, y Moctezuma, a lo sumo, una víctima inocente, para no decir un pelele. Cortés es considerado en ese relato como el conquistador perfecto, el que hace un recorrido casi sin faltas desde su desembarco, y la antigua América es la tierra virgen y casi pasiva sobre la cual se escribe a punta de espada un nuevo destino colectivo para españoles e indígenas.

Por suerte, los "mexicanos" se levantan y la batalla por México que ella considerará como "la Conquista" nos permite ver cómo va a utilizar las fuentes documentales disponibles, y aquí se puede apreciar, como en todo relato de la Conquista, la visión leonportillista, aunque intenta cuidadosamente evitar los elementos lingüísticos que recordaran la *Visión de los vencidos*. Para ella aparentemente no hay ni vencedores ni vencidos, sólo testigos. "Limitados por el lenguaje, no podemos recuperar el episodio de la conquista. Dejaremos la palabra a quienes lo vieron: La voz de los españoles la llevará Cortés ([en las] Cartas de Relación), la voz de los defensores de México se recoge entre los informantes de Sahagún y los redactores de los Anales de Tlatelolco" (Cosío Villegas, 1999: 4).

Así, "las fuentes", o por lo menos las que ella considera como las más autorizadas sobre ese momento, le permiten componer una especie de epopeya guerrera con refranes alternados, en los cuales intervienen cada una a su turno, "las voces" españolas e indias. Aquí se muestran claramente los límites del concepto de objetividad en historia que se forjaba en esa época; meter en paralelo discursos "indígenas" y discursos españoles parecía, y sigue pareciendo a muchos, una garantía de objetividad.

La larga lamentación sobre el asedio español a la ciudad propuesta por Alejandra Moreno está dotada de innegables cualidades literarias, y si bien produce un verdadero efecto dramático, a su vez introduce muchas dudas historiográficas sobre la utilización de fuentes provenientes de diferentes horizontes, utilizadas en un mismo nivel de relato. Esa recreación más literaria que histórica en una quincena de páginas relata la Conquista de México-Tenochtitlán hasta que se acaba la resistencia de los mexicas con la destrucción de su ciudad.

La autora entra después en una discusión mínima sobre lo que ocurrió, pero otra vez sin considerar en ningún momento una reflexión sobre la naturaleza de sus/las "fuentes indígenas".

Algunos de los juicios críticos emitidos provienen casi sólo del sentido común; así, considera que las vacilaciones de Moctezuma en cuanto a lo que había de hacer con los españoles provienen, no tanto de una incapacidad psicológica del tlatoani, como lo pretende la escuela Leonportillista, sino probablemente de las divisiones existentes entre la nobleza azteca. Incluso, más que de divisiones, la autora habla de "descomposición de un grupo dominante". A su manera, Alejandra Moreno retoma el concepto de crisis heredado del marxismo y que fue omnipresente en esos años, concepto operatorio que se introducía a como diera lugar para construir supuestas explicaciones que permitieran "entender" cualquier momento y situación histórica.[28]

La utilización de esa descomposición o de esa "crisis" interna de la estructura dominante mexica le permitirá escribir el fracaso de una oligarquía en la defensa de la tierra patria —recordemos que estamos todavía en un relato nacionalista y populista—: "al romperse la unidad de la nobleza indígena se inicia, por el proceso mismo de la guerra, una nueva dirección política entre los mexicanos [...] el pueblo bajo, refugiado en Tlatelolco durante los últimos días del asedio termina por hacerse responsable de su propia defensa" (Cosío Villegas, 1999: 25).

Me parece que con esa frase Alejandra Moreno firma magníficamente el intento historiográfico crítico de su generación, frente a la crisis política patente en México, provocada por el deseo de los viejos caciques políticos de mantenerse en el poder a cualquier costo, incluso con la masacre de su juventud universitaria. Esa generación nueva de investigadores se autoafirma como alternativa al poder y se presenta como un relevo político "popular" frente a lo que se empezaba a llamar entonces los dinosaurios de la cultura y la política nacional.

Una reflexión historiográfica sobre las fuentes parecería poder esbozarse cuando Alejandra Moreno constata con cierto humor que:

28 Pierre Chaunu, uno de los más reconocidos hispanistas franceses, había adoptado una idea parecida al sentido del concepto de crisis: en su *Conquête et exploitation des nouveaux mondes* (1969), nos explica que "Cortés toca, sin saberlo con certeza, en un punto débil de un gran imperio frágil y reciente. Aborda un mundo inquieto representado por la confederación azteca", que "los presagios funestos que reportan unánimemente las fuentes indianas han debilitado por adelantado la resistencia psicológica de ese mundo poderoso y frágil. Cuando las primeras informaciones llegan a Tenochtitlán estremecen. Su interpretación se revela igualmente aterrorizante. Cortés es asimilado a Quetzalcóatl (Acatl-Quetzalcóatl). Anuncia el regreso confusamente esperado del dios vengador tolteca. La asimilación paralizante es comprobable por los textos náhuatl" y por lo tanto, ya todo está dado: "La confederación azteca, desmoralizada desde la cabeza, deja penetrar, sin reaccionar, hasta el corazón de la pluralidad federadora de la laguna volcánica, a Quetzalcóatl y su séquito" (Chaunu, 1969: 147 y 149).

> En los años siguientes a la conquista, el haber auxiliado a los españoles durante el sitio de México, se convirtió en una frase retórica más o menos utilizada por los grupos indígenas que pedían algún favor al rey de España. Entre muchísimos otros, por ejemplo, en una carta fechada de 1563, los caciques de Xochimilco alegan entre sus méritos haber ayudado a Cortés: "le dimos dos mil canoas en la laguna, cargadas de bastimentos, con doce mil hombres de guerra [...] como los Tlaxcaltecas estaban ya cansados [...] el verdadero favor, después de Dios, lo dio Xochimilco (Cosío Villegas, 1999: 314).

Pero esta constatación y su conocimiento de las fuentes coloniales no desembocarán sobre una reflexión historiográfica general sobre la naturaleza de los testimonios recogidos en los documentos y otras "fuentes indígenas" del siglo XVI, ni sobre sus condiciones de elaboración y la construcción de sus criterios de verdad. Al contrario, parece admitir como histórico el episodio, muy dudoso, del príncipe Ixtlilxóchitl de Tezcoco, quien descontento por su exclusión del poder en ese reino, habría propuesto a Cortés una alianza privilegiada contra Tenochtitlán y en un mismo movimiento iluminado por la predicación de Cortés, habría pedido ardientemente ser bautizado, imponiendo el bautizo a su pequeña corte, e incluso a su madre santa que, renuente al principio a esa repentina conversión, debe al fin obedecer al deseo de su hijo que la amenaza, bajo el influjo de su ardiente fe de neófito, nada más que con quemarla en su propio palacio.[29]

Lo que resalta a primera vista en este relato de la Conquista, ejecutado en apenas 25 páginas, incluyendo el largo recitativo poético-literario sobre la destrucción de la capital mexica, es que la autora no se atrevió a tratar el evento Conquista de México con el mismo modo historiográfico que la parte siguiente de su ensayo sobre historia colonial. Es probable que la versión de la Conquista propuesta por la escuela leonportillista fuera ya demasiado triunfante tanto en México como en otros países. Le quedaba sólo hacerlo desaparecer, y por eso pudo proponer solamente el producto de una práctica historiográfica ambigua, que corresponde mal a los criterios historiográficos del relato inaugurado al terminar esos acontecimientos iniciales sobre la construcción de la nueva colonia española. Por otra parte, parece evidente que tanto la autora como la mayoría de los de su generación no se sienten muy a sus anchas en esos prolegómenos "indígenas" al nacimiento de

29 Ver en León-Portilla (1971: 62), el relato del bautizo de Ixtlilxóchitl y su corte, y de la reacción de Yacotzin, su madre…

la Nueva España. Si bien construir historiográficamente un relato de la Conquista hubiera llevado a un enfrentamiento radical con la construcción leonportillista, tampoco hay que olvidar que la visión nacionalista oficial dominante desde hacía casi un siglo sólo exaltaba la figura del mestizo. La figura del indio estaba aún cargada de tantos rasgos negativos que su manejo historiográfico, en esa época, era muy ambiguo, y para colmo, las interpretaciones marxistas que sostenían muchas de las esperanzas de renovación del país imaginaban sólo para las comunidades indígenas del país, como máximo, el futuro radiante de las granjas colectivas del socialismo autoritario, despojadas de los últimos rasgos que marcaran alguna identidad indígena.

Pero también nos parece evidente que una historiadora inteligente, bien informada y "progresista" como Alejandra Moreno no podía ignorar todas esas presiones sobre la redacción de su relato; podemos pensar que estaba consciente, hasta cierto punto, de que esa mito-historia leonportillista sólo sacaba su único criterio de verdad de la afirmación mil veces repetida y jamás demostrada de que se trataba de "la visión de los vencidos", y por ello tuvo que procurar evitar entrar en conflicto con ella. Porque ¿quién podría negarse en esos años a, por fin, escuchar la palabra de los vencidos?, y ¿cuál corazón, liberal o progresista, podría rechazar ese testimonio y no ser conmovido, si en esos años se repetía a saciedad el refrán simplista de que "la historia la escriben los vencedores"?

Alejandra Moreno intenta salvarse de esa trampa utilizando algunos de esos "testimonios indígenas", pero poniéndolos en paralelo con *Las Cartas de Relación* en un recitativo poético que se asimila más a un relato mítico de fundación, a una "protohistoria", que a un verdadero relato de historia de la Conquista de México.

Es por eso que su ensayo sobre el relato de la Conquista es en cierta medida puesto entre paréntesis, y la historia empieza realmente sólo con la organización de la nueva colonia. Esta propuesta iba a tener a la larga funestas consecuencias historiográficas sobre el estudio de ese periodo, porque dejaba el campo totalmente abierto a la mito-historia leonportillista, por lo que se perdió una vez más la ocasión de rescatar a "los indios" de su limbo antropológico, y tampoco se pudo inaugurar a partir de esa *Historia General* del Colegio de México, una reflexión historiográfica que hubiera abierto una pequeña puerta a una "Historia de los pueblos indígenas de México".

LA CONQUISTA EN LA NUEVA EDICIÓN DE LA *HISTORIA GENERAL DE MÉXICO* (VERSIÓN 2000)

En la nueva edición de esa Vulgata que ofrece para el nuevo milenio el COLMEX a la nación,[30] constatamos que el episodio fundador de la Conquista ha desaparecido aún más, y está prácticamente silenciado. El capítulo de Alejandra Moreno Toscano intitulado, recordémoslo, "El siglo de la Conquista" y que empezaba con el subtítulo "La Conquista de México-Tenochtitlan", ha sido suprimido, suponemos que con el acuerdo de su autora, y si tal es el caso, creemos que hay que felicitarla por esa valiente decisión. Son escasos los autores capaces de tal *aggiornamento*; la mayoría prefiere ver reimpresas sus obras aun cuando estén conscientes de que muchas partes de ellas se han vuelto obsoletas e incluso dañinas para el desarrollo historiográfico.[31] Si bien creemos que esa decisión fue muy sabia, no es porque ese artículo fuese particularmente malo, al contrario, fue en su tiempo, como lo dijimos, un intento valiente de dar cuenta de ese momento fundador, pero esa ausencia del hecho Conquista de México, en la nueva versión 2000, reaparece como lo que ha sido siempre dicho evento, un hoyo negro que aspira toda la energía y la imaginación historiográfica nacional.

Es Bernardo García Martínez quien, después de haber inaugurado el volumen con su capítulo sobre "Regiones y paisajes de la geografía mexicana",[32] se da a la tarea de explicitar para nosotros "La Creación de la Nueva España", en donde

30 Primera edición, 2000; primera reimpresión, diciembre 2000; segunda reimpresión, noviembre 2001; tercera reimpresión, agosto 2000; cuarta reimpresión, diciembre 2002; etc.

31 Es cierto también que a veces esa permanencia se explica sólo por el aspecto comercial de la publicación de una obra, en la medida en que los autores tienen poco control sobre las reediciones de sus obras y que aun los cambios más ligeros son muy mal vistos por los directores financieros de las editoriales. Se necesita honestidad, después de un serio ejercicio de autocrítica para el ego de un investigador, para prohibir o para hacer cesar la reedición de textos obsoletos, sobre todo si se trata, como en este caso, de un texto perteneciente a una Vulgata nacional, reconocida además en el mundo entero. Así, el caso de Alejandra Moreno aceptando retirar su artículo abre una reflexión historiográfica interesante, porque en esa misma versión 2000 hay uno o dos capítulos —por lo menos— que escritos por santones de la historiografía nacional hubieran debido ser retirados o totalmente reformulados por ser obsoletos.

32 El capítulo inaugural de García Martínez en la antigua versión de esa obra tenía por título "Consideraciones Corográficas." No viene al caso analizar comparativamente los contenidos de estas dos versiones, sólo reconocemos con ese autor que "el presente capítulo está inspirado en el que daba inicio a la versión original de la *Historia General de México* aparecida en 1966. Recoge mucho de lo que en él se dijo, pero incorpora cambios sustanciales y ofrece perspectivas diferentes."

encontraremos, tratada escuetamente, la Conquista. Pero es interesante anotar de entrada que la palabra "conquista" prácticamente desapareció. De tal forma que el lector ingenuo, a quien está dedicada en principio esta obra general, buscaría inútilmente en la tabla de materias de esa *Historia General* una referencia a la "Conquista de México" o de Tenochtitlán a la altura de su importancia en la conciencia histórica nacional e internacional. Encontrará sólo un subcapítulo intitulado "La irrupción de los conquistadores", dividido en dos partes "Alianzas y guerras" y "La gran conquista". Esa última contiene, en un poco más de una página, una reflexión sobre la empresa cortesiana, y de como ésta, desde Zempoala, se fija como meta la llegada a la capital azteca. La forma misma adoptada para ese relato mínimo del evento Conquista nos interpela ya que podemos preguntarnos por qué en ese tipo de obra un autor finalmente propone sólo un resumen escueto de ese momento clave de la historia nacional. Nuestra hipótesis: creemos que es probable que hoy el episodio de la Conquista de México se haya vuelto indecible. Como especialista de geografía histórica, el autor sólo construye el movimiento de la Conquista como momento previo a la construcción de un espacio colonial, y por eso no necesita repetir ni construir una nueva interpretación. Así sus reflexiones mínimas incluyen la conquista de Michoacán (porque probablemente este autor se encuentra ligado sentimentalmente a esa región) como parte del mismo movimiento que se inaugura con la llegada de los españoles a las costas del Golfo de México, se afianza con las alianzas indígenas y se afirma con la conquista de la capital mexica.

Es evidente que no se trata de un olvido como el que durante años afectó a los historiadores mexicanos cuando "olvidaron" escribir, por ejemplo, "una historia de las comunidades indígenas".[33] Aquí no puede tratarse de un "descuido" del tipo: "chin, se nos olvidó la Conquista", porque en la versión anterior sí existía un capítulo intitulado "El siglo de la Conquista" y su *remplazo* por uno llamado "La creación de la Nueva España" marca una voluntad historiográfica de los editores, si no de borrar el evento Conquista, por lo menos de diluirlo.

En ese sentido, nos parece que representa un inmenso progreso que en una historia que se quiere "científica" (con toda la ambigüedad de ese término) y publicada en uno de los centros universitarios más prestigiosos del país, hayan desaparecido casi todas —digo casi porque puede habérseme escapado alguna—

33 La dificultad misma de nombrar lo que podría ser esa historia, que daría cuenta de la compleja dinámica histórica de las "poblaciones autóctonas del espacio llamado hoy mexicano", nos da una idea del reto que su escritura comporta.

las referencias a presagios y profecías, base de ese discurso histórico psicológico y perfectamente anacrónico desde el punto de vista del desarrollo de la historiografía actual. Es decir, su sistema de argumentación, o si se quiere, su nivel de historicidad, ya no tiene nada que ver con las exigencias de la práctica historiana actual. Pero olvidémonos un instante de lo que algunos de ustedes saben que son mis obsesiones historiográficas, y regresemos al ensayo de Bernardo García Martínez.

Es evidente que dar cuenta de la empresa cortesiana, explicar el funcionamiento de las huestes españolas de la época, su sistema de autolegitimación, así como explicar el mundo indígena donde se ejercerá dicha acción, en menos de tres páginas, obliga a peligrosísimos ejercicios de síntesis. ¿Cómo sintetizar sin caricaturizar, cómo resumir sin falsear la complejidad de las condiciones históricas en las cuales se desarrolló esa empresa invasora?

Uno de los problemas estilísticos importantes de la comunicación, cuando se intenta sintetizar, es que la legibilidad del texto producido tiene que ser máxima, y aquí se debe reconocer que el estilo del autor no es nada fluido, sino más bien fracturado, como si entre cada frase se hubieran borrado, para resumir aún más, otras frases o segmentos de frases que complementaban lo dicho anteriormente. Así, esas escuetas páginas se presentan más bien como una serie de enunciaciones que llaman a conocimientos previos del lector, y reenvían explícitamente a otras partes del mismo capítulo. Pero esta impresión de un relato caótico finalmente nos parece menos el producto de la complejidad de dar cuenta de lo ocurrido, que de esa imposibilidad contemporánea de decir lo que ocurrió. El escaso número de investigadores que en la actualidad estudian ese periodo es otro síntoma de esa indecibilidad. Y sigue siendo cierto, como lo afirma Federico Navarrete Linares (2000: 2) al inicio de su libro *La Conquista de México*, editado por el Conaculta: "Todos los mexicanos sabemos que nuestro país fue conquistado. La conquista española iniciada en 1519 marcó un cambio tan radical en nuestra historia, que la dividimos en dos grandes periodos alrededor de ese acontecimiento: el prehispánico y el colonial".

Y continúa enumerando todo lo que con ella se introdujo en el Anáhuac, pero también añade:

> Sin embargo, también vemos a la Conquista como motivo de vergüenza: la consideramos una derrota, un episodio lamentable de nuestra historia, el principio de nuestra opresión y nuestros sufrimientos. Los mexicanos modernos nos sentimos descendientes de los derrotados, los indios y no de los vencedores,

> los españoles. Para nosotros la Conquista es un espejo oscuro en el que no nos gusta contemplarnos (Navarrete, 2000: 2).

Creo que Federico Navarrete tiene razón, el embrujo de ese espejo negro de la Conquista tiene que ser roto. No queremos decir aquí que *Repensar la conquista* hará desaparecer automáticamente ese sentimiento de derrota e impotencia que se percibe a veces en muchos ámbitos de la cultura mexicana, pero si consideramos la importancia de la historia en la conformación de las identidades nacionales desde hace dos siglos, estamos convencidos, o por lo menos lo esperamos, que algo sí tendrá como efecto.

BIBLIOGRAFÍA

García Martínez, B. (1999). Regiones y paisajes de la geografía Mexicana. En D. Cosío Villegas (Ed.). *Historia general de México*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.

Cosío Villegas, D. (Ed.). (1999). *Historia general de México*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.

Hernández de León-Portilla, A. (Ed.). (1990). *Bernardino de Sahagún, diez estudios acerca de su obra*. México, D.F.: FCE.

León-Portilla, M. (Ed.). (2002). *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*. México, D.F.: UNAM.

León-Portilla, M. (1999). *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. México, D.F.: UNAM-Colegio Nacional.

León-Portilla, M. (1971). *La visión de los vencidos*. México, D.F.: UNAM.

Navarrete Linares, F. (2000). *La conquista de México*. México, D.F.: Conaculta.

Paniagua P., J. & Viforcos M., M. I. (Eds.) (2000). *Fray Bernardino y su tiempo*. España: Universidad de León.

Chaunu, P. (1969). Conquête et exploitation des nouveaux mondes. París, Francia: P.U.F.

Romano, R. (1972). *Les mecanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*. París: Flammarion.

Zermeño, G. (2004). Entre la antropología y la historia: Manuel Gamio y la modernidad antropológica mexicana (1916-1935). En *Modernidades Coloniales* (pp. 79-97).

V

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y MEMORIA: ALGUNOS APUNTES PARA REPENSAR LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO

Pablo García Loaeza[34]

Ante todo quiero aclarar de entrada que se trata aquí de una aproximación temprana y tentativa a un viejo asunto desde, a mi ver, una perspectiva diferente. Indudablemente, hay ecos de propuestas anteriores, algunas de las cuales tienen carácter polémico. Voy a hablar de genocidio. Como se sabe, el concepto fue ideado por Rafael Lemkin poco después de la segunda guerra mundial a raíz de la persecución sistemática de los judíos por el régimen nazi. Sin embargo, se suele olvidar, pues la mayor parte de la obra de este autor continúa inédita, que su reflexión sobre el genocidio no se limitaba al siglo XX. Lemkin proponía una historia del genocidio que se extendía, por lo menos, hasta la época de la expansión europea a principios del siglo XVI. Más aún, proponía que el colonialismo, muchas veces exacerbado por un exclusivismo religioso, tiende siempre al genocidio. También hay que aclarar que Lemkin contemplaba la destrucción cultural dentro de su concepción del genocidio, aun si por razones políticas este aspecto no quedó especificado en la declaración de la Organización de Naciones Unidas de 1951, donde se enfatiza la destrucción física de un grupo nacional, racial, étnico o religioso (Kiernan, 2007: 10).

34 Departamento de Literatura y Lingüística. West Virginia University. E-mail: Pablo.Garcia@mail.wvu.edu

En este sentido, el término genocidio ya ha sido utilizado para describir los resultados de la colonización occidental del nuevo mundo. La evidencia que se suele presentar es el diezmo de la población indígena, literalmente, la muerte de nueve de cada 10 individuos.[35] En realidad, el cargo sigue de cerca las conquistas españolas. A mediados del siglo XVI, Bartolomé de las Casas empleaba el término holocausto para referirse a la destrucción de las indias —iniciando así una larga tradición crítica que a mediados del siglo XX desemboca en Rafael Lemkin. Sin embargo, muchos objetarán que, además de anacrónico, es simplemente incorrecto hablar de genocidio en relación con la conquista española de América.[36] En la convención de la ONU la *intención* de erradicar a un grupo específico es lo que diferencia los actos genocidas de otras acciones violentas. Ciertamente, la alta mortandad de los nativos no era intencional, al contrario, causaba gran preocupación a las autoridades coloniales tanto administrativas como religiosas. Los nativos sucumbían a enfermedades epidémicas que disminuían al mismo tiempo la fuerza de trabajo y el número de almas para el cielo. En su momento, la representación que hizo las Casas de los hechos de la Conquista y de las consecuencias del régimen colonial para las poblaciones indígenas también fue criticada por exagerada e injusta. Sea como sea, la intención de las Casas al describir la Conquista y sus secuelas como una destrucción violenta y total, como un holocausto, al igual que la de muchos que han hablado de genocidio, es armar un caso en contra de los supuestos culpables.

Quiero reiterar que esa no es mi intención. Y aunque quizá sea una consecuencia inevitable, tampoco me interesa especialmente echar leña al debate sobre si la conquista y sus secuelas constituyen realmente un genocidio o solamente un etnocidio. Patrick Wolfe (2008: 115-120) sugiere que la etimología de la palabra genocidio la vuelve inadecuada para describir lo que ocurrió en situaciones coloniales como la de la Nueva España. A la administración colonial no le interesaba la destrucción de los indios sino su asimilación. Sin embargo, Wolfe señala también que la asimilación puede ser tan efectiva como la muerte para eliminar una cultura, es decir, a un grupo de gente como tal. Asimismo debe apuntarse que el proceso de asimilación fue siempre implacable, generalmente violento y en muchos casos mortal.

No cabe duda de que la Conquista y la Colonia provocaron cambios radicales cuyas ramificaciones todavía estamos tratando de entender. Numerosos estu-

35 Todorov (1982: 12) llama a la Conquista de México "the greatest genocide in the history of humanity" .

36 James Axtell (1992), por ejemplo.

dios señalan la miopía de cualquier visión demasiado categórica del asunto y, al contrario, demuestran la complejidad de un proceso multifacético. Sin afán de zanjar definitivamente la cuestión, me parece que reconsideraciones recientes de algunos aspectos del genocidio pueden contribuir a nuestra comprensión de las mentalidades y los mecanismos que contribuyeron a la transformación cultural de los pueblos primigenios del altiplano mexicano tal como eran, no sólo como una consecuencia más o menos inevitable de la colonización, sino como resultado de la desarticulación, intencional, sistemática y violenta —y en ese sentido, genocida— de prácticas culturales básicas, sobre todo en la esfera religiosa (Poole, 1994: 338). Lo que realmente me motiva es dilucidar las consecuencias de la larga serie de asaltos que forman parte de la llamada conquista espiritual de México. En particular, quiero tratar de entender la inevitable restructuración de la memoria que implica la integración forzosa a una nueva comunidad de fe y el impacto que ese fenómeno traumático ha ido teniendo en la cultura mexicana.

Antes de ofrecer algunos ejemplos concretos de la violencia y la religión y de cómo la teoría del genocidio puede contribuir a entender las facetas religiosas de la Conquista de México, quiero revisar muy sumariamente algunas ideas sobre la conquista espiritual que, para empezar, no fue consecuente a la conquista material sino una parte integral de la misma. Se suele enfatizar lo que tiene de espiritual sobre lo que tiene de conquista, pues sí hubo buena disposición de muchos misioneros hacia los indígenas americanos, y sus esfuerzos para protegerlos de los más serios abusos de los conquistadores, el clero secular y el gobierno colonial no deben pasarse por alto. Sin embargo, hay que recordar que su admirable abogacía, como la de otros, no cuestionaba la evangelización como meta sino la manera de realizarla.

Otro aspecto que suele interpretarse positivamente son los invaluables trabajos lingüísticos y etnográficos que realizaron los misioneros del Nuevo Mundo. Mucho, casi todo, de lo que sabemos sobre la cultura nahua, por ejemplo, se lo debemos a las labores de franciscanos como fray Alonso de Molina o fray Bernardino de Sahagún. Sin embargo, éste es un caso de ironía histórica, pues el afán de los misioneros no estaba destinado a preservar la cultura indígena sino a facilitar la erradicación de los aspectos contrarios a la doctrina católica.

Finalmente, hay que mencionar la problemática noción de sincretismo según la cual un fructífero intercambio religioso habría generado nuevas tradiciones en las que, a pesar de todo, perduran las creencias religiosas prehispánicas. Al igual que el no menos problemático concepto de "mestizaje cultural", la idea de sincretismo disimula más de lo que revela. En particular, disfraza la violencia y el trauma que están detrás de la imposición de la tradición católica sobre la indígena.

El establecimiento de la ley evangélica en la Nueva España es, desde el principio, una historia de violencia. Consideremos, por ejemplo, la masacre del templo mayor, un evento decisivo para la versión aceptada de la Conquista de México. Los varios reportes de la matanza ponen de manifiesto no sólo un vínculo estrecho entre violencia y religión, sino la manera en que se refuerzan entre sí. Asimismo, el hecho y su impacto pueden entenderse mejor a partir de la reflexión contemporánea en torno al genocidio.

Según el libro doce del *Códice florentino* (la famosa enciclopedia de la cultura nahua editada por fray Bernardino de Sahagún),[37] a mediados del mes de mayo de 1520, la nobleza mexica se reunió en el atrio del templo mayor en Tenochtitlan para celebrar la fiesta de Tóxcatl, en honor a Huitzilopochtli, su deidad principal. En plena celebración, soldados españoles capitaneados por Pedro de Alvarado irrumpieron en el recinto.

> Rodearon a los que estaban bailando, pasando por entre los atabales. Dieron un tajo a uno de los que tañían, le cortaron ambos brazos. Luego le dieron un tajo en el cuello; su cabeza cayó lejos. Entonces, acuchillaron a todos con lanzas de metal y los hirieron con espadas de metal. A algunos los hirieron en el vientre y sus entrañas se derramaron. Partieron la cabeza de algunos, rompieron sus cráneos, los despedazaron. A algunos los golpearon en los hombros, sus cuerpos se abrieron y se partieron. A algunos hirieron en las pantorrillas, a algunos en los muslos, a algunos en el vientre y todas sus entrañas se desparramaban. Y si alguno trataba de correr era inútil, iba arrastrando sus intestinos. Había un hedor como de azufre. Los que trataban de escapar no podían ir a ningún lado. Cuando alguno trataba de salir, lo golpeaban y lo acuchillaban (*Códice florentino*, en Lockhart, 1993: 134).

Algunos lograron escapar saltando sobre las paredes, otros se escondieron entren las víctimas haciéndose pasar por muertos, "pero si alguien respiraba y lo veían lo acuchillaban". Al final, "el piso estaba resbaloso de sangre, su hedor se alzaba, y las entrañas se extendían por el suelo" (*Códice florentino*, en Lockhart, 1993: 134-136). Los españoles siguieron registrando los edificios vecinos en busca de los que habían huido hasta que los mexicas lograron reorganizarse y contratacar. El número estimado de víctimas va de cerca de 600 nobles indígenas, en la *Historia*

37 James Lockhart (1993: 27, 33) considera que el *Códice florentino* muestra "evidencias de ser una expresión auténtica de los indígenas [...] la cual contiene las tradiciones y las actitudes tanto del momento del evento como del tiempo de la composición".

general de Gonzalo Fernández de Oviedo (1853: 550), hasta 2000, en la *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas (2006: 35).

Si bien todos los informes coinciden mayormente en los hechos de la matanza, difieren significativamente en la descripción de las circunstancias que la precedieron. La versión en náhuatl incluida en el *Códice florentino* presenta una larga y detallada exposición de los preparativos para la ceremonia. Pedro de Alvarado fue quien solicitó la fiesta de Huitzilopochtli por ver y observar cómo era y las cosas que se hacían (*Códice florentino*, en Lockhart, 1993: 126). Las mujeres que habían ayunado a lo largo del año prepararon la masa de amaranto que se usó para formar la figura del dios. La cara del ídolo fue pintada y adornada con joyas. Sus ropajes de amate se decoraron con "cabezas, orejas, corazones, entrañas, hígados, pulmones, manos y pies". Además, llevaba una bandera roja y un escudo adornado con plumas. El día de la fiesta, varios mayordomos se encargaron de mantener la disciplina y la precedencia de los asistentes. El texto declara que "era como si todos los jóvenes guerreros se hubieran reunido con la idea de realizar la ceremonia para maravillar a los españoles e instruirlos" (*Códice florentino*, en Lockhart, 1993: 130).

El contraste con el texto paralelo en español es notable. Aquí se explica cómo Motecuhzoma ordenó la fiesta de Huitzilopochtli por dar gusto a los españoles, pero luego resume brevemente toda la preparación: "en toda esta letra que sigue, no se dize otra cosa, sino la manera como hazian la estatua de Vitzilobuchtli, e masa, de diuersas lecūbres y como la pintauan, y como la cōponian, y como después ofrecian delante della, muchas cosas" (*Códice florentino*, en Lockhart, 1993: 128-129). En la versión náhuatl, los preparativos que preceden la ceremonia muestran las complejas estructuras rituales y simbólicas de la religión nahua. Las minucias incluidas revelan la importancia de una celebración religiosa que la versión en español no describe, que más bien desescribe. Existen censuras mucho más explícitas de las prácticas religiosas indígenas a las que se solía identificar con el satanismo, pero este silenciamiento también es una forma de violencia. La devaluación retórica de los ritos asociados con Huitzilopochtli simboliza la meta final de los misioneros: borrar definitivamente la religión prehispánica.

El *Códice florentino* se considera una ventana abierta hacia la perspectiva indígena de la Conquista, una "versión de los vencidos". No obstante, como ya lo ha demostrado Guy Rozat (2002) en relación con los portentos que supuestamente anunciaron la llegada de los españoles, su contenido no está exento de interferencias importadas. Más bien, como señala James Lockhart (1993), el libro doce incluye datos y actitudes tanto del momento de la conquista como del momento de su composición a mediados del siglo XVI (Lockhart, 1993: 33). Sin embargo,

mientras que Sahagún se abstiene de hacer observaciones que pudieran revelar una presencia editorial, el dominico Diego Durán incluye un comentario revelador en su versión del evento.

El texto de Durán, que también está basado en informes indígenas, describe vívidamente la matanza en el templo mayor, tachando la acción española de poco cristiana. Curiosamente, Durán se inserta a sí mismo en la narración como testigo del horror de la mascare que "era el mayor dolor y compasión que se pudo pensar, especialmente con los dolorosos gemidos y lamentaciones que en aquel patio se oían, sin podellos favorecer ni ayudar ni remediar" (Durán, 1880: 42). Su voz silencia la de los indígenas, quienes no sólo fueron incapaces de defenderse de los españoles, sino de articular lo sucedido. Esos son los papeles que evidentemente habían de recaer sobre los regulares, autodesignados como protectores y abogados de los indios.[38] La actitud que expresa Durán corresponde a la de los religiosos en general, para quienes los indígenas eran menores perpetuos, incapaces de buen juicio moral.

Aun sin el comentario editorial está claro que las versiones que destacan la experiencia indígena de la masacre constituyen al mismo tiempo una reprobación de las acciones de los españoles. Los editores habrían querido enfatizar el contraste entre su misión evangélica y las acciones de los conquistadores. Sin embargo, las versiones que narran el asalto al templo mayor desde la perspectiva de éstos colocan explícitamente el evento en un marco religioso.

En la famosa *Historia verdadera de la conquista* de Bernal Díaz, los mexicas son quienes piden el permiso de Alvarado para llevar a cabo la fiesta de Tóxcatl. Alvarado accede "por tomarles descuidados; y porque temiesen y no viniesen a darle guerra, según el concierto [que] tenían entre ellos hecho" (1956: 297). Cuando más tarde Cortés reprende a Alvarado por la irresponsabilidad de sus actos, éste convierte el evento en un asunto religioso, explicando que los mexicas habían recibido la orden de atacar a los españoles de su "Huichilobos" por la cruz y la imagen de la virgen colocados en su casa. Alvarado dice también que muchos indios habían tratado de mover la imagen pero habían sido incapaces de hacerlo. Se mencionan otros supuestos milagros que protegieron a los españoles de la venganza mexica. Un cañón se disparó matando a muchos indios. Al cavar un pozo, los españoles encontraron agua dulce, aunque la laguna que rodeaba la ciudad era salobre.

38 Durán alega que la masacre fue ordenada por Cortés. Todas las demás fuentes enfatizan el hecho de que Cortés no se encontraba en Tenochtitlan en ese momento; se había ido para lidiar con Pánfilo de Narváez.

En la *Historia de la conquista de México*, Francisco López de Gómara (1979) añade cómo algunos creían que la virgen María había arrojado polvo para cegar a los guerreros mexicas mientras que Santiago, santo patrón de España, peleaba en su caballo blanco que, con dientes y pezuñas, mataba a tantos como el caballero. Estos portentos, que son un lugar común en los relatos de la conquista y, aun antes, de la reconquista de España, constituyen una sanción divina de la lamentable pero inevitable violencia de lo que aparece entonces como una lucha trascendental entre el bien y el mal.

La matanza en el Templo Mayor —entre otras— fue una "masacre genocida" en la que se combinan motivos patrióticos y religiosos. Tal como las define el sociólogo Leo Kuper, las masacres genocidas son episodios de muerte limitados, más cortos, contra una comunidad local o regional específica, seleccionada por su pertenencia a un grupo más amplio. Muchas veces, este tipo de matanzas se realizan para aleccionar gráficamente a otros miembros del grupo (Kiernan, 2007: 13). En el contexto de una guerra cósmica entre Dios y el diablo, representado por "Huichilobos", los celebrantes de la fiesta de Tóxcatl fungen como los representantes de la religión indígena en general. Asimismo, la ferocidad de los conquistadores puede entenderse como la furia, simbólicamente potenciada, de soldados de Dios luchando por su patria y su fe. Como se sabe, la Conquista y la religión estaban íntimamente ligadas a la identidad española desde antes de que Colón realizara su famosa travesía trasatlántica.[39] Prueba de ello es la milagrosa aparición de Santiago Matamoros, transformado aquí en mataindios, luchando a lado de los suyos. Por otra parte, el trauma provocado por el furor de los españoles se vislumbra en el hecho de que muchos años después de la Conquista, misioneros franciscanos y dominicos encontraron vívido, y útil, el recuerdo de la masacre. Aunque el asunto queda por explorar, estudios sobre los efectos de masacres genocidas más recientes, muchas de ellas de carácter etno y credocéntrico, podrían darnos pistas sobre el impacto a nivel psicológico y emocional de hechos similares perpetrados durante la Conquista de México. Me parece que no se puede entender plenamente su aspecto espiritual sin tener en cuenta la dimensión traumática de la violencia que la acompañó desde un principio.

La matanza del templo de mayor es el preludio espectacular de la violencia religiosa que vino a continuación, una violencia con una intención esencialmente genocida. Para concluir, mencionaré solamente un par de ejemplos tomados de

39 La noción proviene de Mark Juergensmeyer en *Terror in the Mind of God*, citado en Sandberg (2006: 22).

la *Historia de los indios de la Nueva España* del franciscano Toribio de Benavente, conocido como Motolinía. Al poco tiempo de su llegada a México, los primeros misioneros decidieron que sería práctico internar en sus monasterios a los hijos de la nobleza indígena para instruirlos en la doctrina cristiana. Fue Hernán Cortés quien "solicitó" a los líderes indígenas que entregaran sus hijos a los frailes. Motolinía (1969) cuenta luego cómo un grupo de niños de una de estas escuelas apedreó a un "ministro del demonio". El muchacho que confesó haber tirado la primera piedra fue azotado por el asesinato. En su defensa, el chico dijo que no había matado a un hombre sino a un demonio y que podían ir a verlo con sus propios ojos. Cuando desenterraron el cadáver de entre las piedras vieron que el hombre estaba "tan feo como el mismo diablo" (p. 176). Motolinía comenta que este evento provocó que muchos indios reconocieran los engaños del enemigo malo y se reconciliaran con Dios.

Otras anécdotas reportadas por Motolinía incluyen el caso de un muchacho torturado y asesinado por su propio padre por predicar el evangelio en su casa, así como el asesinato de dos jóvenes que buscaban ídolos ocultos en las casas de los indios. Nótese que se trata de víctimas de familiares y paisanos errados y recalcitrantes en sus creencias. En cambio, cuando la fe cristiana mueve a los niños a matar a pedradas al representante de la religión prehispánica, su acto se justifica no sólo por la fealdad de aquél, sino por sus efectos redentores. Ya sea como victimarios o como víctimas, como militantes o como mártires, las aventuras y desventuras de estos niños señalan el violento progreso de la nueva religión en la Nueva España.

Uno de los actos que condena la convención sobre el genocidio de la ONU es la transferencia forzada de los niños de un grupo con el fin de destruirlo.[40] La destrucción de templos y parafernalia ritual, así como la persecución de líderes religiosos son también mecanismos del genocidio (Moses, 2008: 14).[41] El propósito particular de los misioneros era erradicar la idolatría, pero, como ha señalado Jorge Klor de Alva (1993), el proceso conllevaba una serie de revoluciones sociales y espirituales fatales para la cultura nahua. Aunque se lleven a cabo con "buena" intención, detrás de tales prácticas genocidas se halla un pensamiento o mentalidad genocida que, como señala Ben Kiernan (2007) en su historia del genocidio,

40 Consultar: *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 78 U.N.T.S. 277, entered into force Jan. 12, 1951.

41 Moses ofrece ejemplos de prácticas similares por los nazis en Luxemburgo (incorporación en organizaciones juveniles pronazi en detrimento de la cultura católica) y Polonia (pillaje de iglesias y persecución del clero).

generalmente implica concepciones idealizadas del mundo, utópicas o distópicas, divorciadas de la realidad pero capaces de serle impuestas a la fuerza. La orden franciscana en particular buscaba crear una utopía espiritual en el Nuevo Mundo a través de la imposición de su doctrina. Inclusive, la aceptación a regañadientes de las costumbres indígenas que no la contradecían directamente es una medida de pragmatismo que señala la inflexibilidad de su propósito. Kiernan explica que un ánimo genocida requiere al mismo tiempo una visión apocalíptica y concesiones prudentes. Ánimo incansable, prudencia y visión apocalíptica son términos que describen acertadamente la misión de los franciscanos en la Nueva España. El éxito de su misión implica la destrucción de una comunidad de memoria a través de una reconfiguración de la genealogía espiritual. Las implicaciones genocidas de este proceso, profundamente traumático y radicalmente disruptivo, no han sido adecuadamente consideradas.

Otro aspecto del pensamiento que posibilita el genocidio es la percepción del grupo victimado como esencialmente inferior (Evans, 2008: 141). Confiados en la superioridad de su doctrina, hasta los misionarios más compasivos consideraban a los indios limitados moralmente. Aun cristianizados, los indios siguieron considerándose inferiores a ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas. Todavía hoy, el cristianismo devoto y supuestamente sincrético que forma parte de la identidad de muchas comunidades indígenas nutre estereotipos más o menos denigrantes que contribuyen a su marginalidad. ¿Hasta qué punto nuestras actitudes actuales, a cuan más benevolentes, reflejan las de la conquista espiritual? Creo que la reflexión sobre el genocidio puede contribuir al estudio de procesos y estructuras clave que tienen su origen en el siglo XVI y que continúan influyendo el México de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Axtell, J. (1992). *Beyond 1492: Encounters in colonial North America.* New York: Oxford U P.

Casas, B. de las. (2006 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* J. P. Duviols (Ed.). Buenos Aires: Stockcero.

Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 78 U.N.T.S. 277, entered into force Jan. 12, 1951. Recuperado el 1 de agosto de 2009 de http://www1.umn.edu/humanrts/instree/x1cppcg.htm.

Díaz del Castillo, B. (1956). T*he Discovery and Conquest of México.* New York: Farrar, Straus and Cudahy.

Durán, D. (1880). Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme (Vol. 2). México: Imprenta de Ignacio Escalante.

Evans, R. (2008). 'Crime Without a Name': Colonialism and the Case for 'Indigenocide'. En A. D. Moses (Ed.), *Empire, Colony Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (pp. 133-147). New York: Berghahn Books.

Fernández de Oviedo, G. (1853). *Historia general y natural de las Indias* (Vol. 3). J. A. de los Ríos (Ed.). Madrid: Real Academia de la Historia.

Kiernan, B. (2007). *Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur.* New Haven: Yale University Press.

Klor de Alva, J. J. (1993). Aztec Spirituality and Nahuatized Christianity. En G. H. Gossen & M. León-Portilla (Eds.), *South and Meso-American Native Spirituality* (pp. 173-197). New York: Crossroad Publishing.

Lockhart, J. (Ed.). (1993). *We people here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Berkeley : U of California P.

López de Gómara, F. (1979 [1552]). *Historia de la conquista de México*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Motolinía, T. de B. (1969). *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.

Rozat Dupeyron, G. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana-INAH-BUAP.

Sandberg, B. Beyond Encounters: Religion, Ethnicity, and Violence in the Early Modern Atlantic World. *Journal of World History* 17.1: 1-26.

Todorov, T. (1982). La conquête de l'Amérique: La question de l'autre. Paris: Éditions du Seuil.

Wolfe, P. (2008). Structure and Event: Settler Colonialism, Time, and the Question of Violence. En A. D. Moses (Ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (pp. 102-132). New York: Berghahn Books.

VI

LA CONQUISTA Y EL ARGUMENTO DEL ORIGEN EN EL INTERCULTURALISMO

Miriam Hernández Reyna[42]

La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,
como las leyes justas, efectos retroactivos
Edmundo O'Gorman, *La invención de América*

En este texto pretendo mostrar el uso que algunos discursos interculturales hacen del evento de la Conquista, y cómo a partir de ese uso elaboran un argumento para el reconocimiento, el respeto y el logro de derechos especiales para los pueblos indígenas actuales.

Asimismo, y de manera derivada, introduciré una discusión respecto a la ausencia del trabajo historiográfico en el interculturalismo en relación con el tema de los pueblos indígenas.

Para comenzar se presentarán algunas referencias acerca de la Conquista y los pueblos indígenas. Posteriormente se presentará el concepto de pueblos originarios, que se complementará con un planteamiento de lo que aquí es considerado como el *argumento del origen* en torno a los pueblos indígenas de México. A

42 Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Veracruzana. Maestra en Filosofía por la UNAM, estudios actuales de doctorado, igualmente en la UNAM. Ha realizado trabajo de investigación en torno al tema del interculturalismo y los pueblos originarios, y también en lo referente a los elementos teóricos que constituyen el campo de los discursos interculturales. Su lugar de trabajo es la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, en el área de epistemología. E-mail: myryam.hr@gmail.com

partir de ahí se analizará el uso de la Conquista en el interculturalismo, así como algunas de sus consecuencias. Finalmente se realizarán algunas reflexiones y críticas al respecto.

ACERCA DE LA CONQUISTA

Uno de los referentes principales del interculturalismo en México es el texto de León Olivé (2004) titulado *Interculturalismo y justicia social*. En el texto, Olivé propone el modelo intercultural para regular relaciones entre diferentes culturas, sobre la base de un proyecto de justicia social en lo que se refiere a los pueblos históricamente marginados y en desventaja. Principalmente se refiere a los pueblos indígenas a los que (como es el caso en muchos trabajos sobre multi e interculturalismo) llama "pueblos originarios".

En el curso de su argumentación, León Olivé recurre a la época de la Conquista. Y aunque lo hace de manera muy marginal, resulta central para el conjunto de la propuesta. Olivé afirma que:

> Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos (Olivé, 2004: 60).

Lo que Olivé sugiere a partir de esta afirmación es la continuidad de los "pueblos originarios" desde el evento de la Conquista hasta las condiciones del siglo XX y el XXI. Asimismo, hay una continuidad de los conflictos y de los reclamos de tales pueblos. Y a pesar de que no señala explícitamente qué quiere decir con "pueblos originarios", puede derivarse de la cita que se refiere tanto a los pueblos prehispánicos como a los pueblos indígenas actuales, pues ha dicho que en la Conquista se da una dominación de una cultura sobre otras y, si bien podemos conceder eso, entonces lo más atinado será pensar que habla de la dominación de la cultura española sobre las culturas prehispánicas.

Sin embargo, hay muchas cosas que deja a la imaginación o a la duda, por ejemplo, ¿cree realmente Olivé que algo tal como "nuestro país" (evidentemente México) existía desde los tiempos en que las embarcaciones españolas llegaban a este territorio? Puede preguntársele ¿es legítimo hablar de una dominación española actual?, ¿son los mismos reclamos los que hacen los indígenas ahora y los de tiempos de la Conquista? Y por último y fundamentalmente, ¿existe algo tal como los "pueblos originarios"?, o ¿hay una identidad entre los pueblos mesoamericanos y los pueblos indígenas, identidad que permita hablar de "pueblos originarios"?

Resulta así destacable que al evento de la Conquista se le atribuye una carga puramente negativa en relación con lo que se consideran los "pueblos originarios". Olivé parece sugerir que en la historia de la dominación que se establece a partir de la Conquista los dominadores pueden variar (españoles, criollos, mestizos), pero los indígenas no, dado que en su texto habla tanto de la dominación histórica (que seguramente se refiere a la que sucedió en la Conquista por parte de los españoles) como de las condiciones de desventaja, marginación y dominación que actualmente se han generado por la globalización.

Cuando se hace referencia a la Conquista para mostrar uno de los momentos críticos para los pueblos indígenas, también se habla de "pueblos prehispánicos" o bien, "pueblos mesoamericanos", estableciendo una identidad entre los pueblos indígenas del presente y los pueblos prehispánicos. En este sentido, Salcedo Aquino (2006: 153) asegura que: "el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad —en su presente y su pasado mesoamericano— y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante".

En esta línea continua entre pasado y presente, la Conquista representa un momento de ruptura, pero sólo accidental, pues no logra modificar la mesoamericanidad de los pueblos indígenas, y sólo así es posible establecer la idea de continuidad. De asumir que la Conquista significó un cambio importante en las poblaciones mesoamericanas, no se afirmaría con tanta ligereza que hay un "presente mesoamericano".

Ante estas afirmaciones y los problemas que puedan comportar, es posible preguntar: ¿qué significa la Conquista para el interculturalismo?, y ¿por qué el interculturalismo se refiere a los indígenas actuales como "pueblos originarios"?

REPENSAR LOS CONCEPTOS

En el concepto de "pueblos originarios" están en juego varias ideas. Por principio, está ligado a la idea de la *descendencia*. Es decir, se considera que los pueblos indígenas son descendientes directos de los pueblos prehispánicos.[43] Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT (1989), para determinar el sujeto de su aplicación señala que:

> [Se aplica a l]os pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas.[44]

Se trata aquí de una descendencia tanto biológica como cultural. Pero, como se ve en la referencia anterior, también se menciona la época de la Conquista, lo cual puede permitirnos sugerir que el concepto de "pueblos originarios" está unido a la idea de la Conquista, en una historia que se extiende hasta el presente.

De igual forma, no se plantea que el origen haya sido sólo un momento inaugural y haya quedado posteriormente enterrado bajo los sucesivos acontecimientos. Más bien, el origen está presente en el presente, pues de no ser así el concepto mismo de "pueblos originarios" sencillamente no tendría caso. El sentido fuerte es el que se señalaba precisamente en la afirmación de Salcedo Aquino, quien asegura que existe un pasado y un presente mesoamericano. En

43 Lo cual, de entrada, supone una ambigüedad, dado que si son descendientes, ya no son exactamente originarios ni prehispánicos, ni mesoamericanos en sentido estricto. La categoría de la descendencia no garantiza (ni es inherente a ella) una identidad entre los pueblos indígenas y los pueblos prehispánicos.

44 Consultar la siguiente página electrónica: http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi131666.pdf De forma paralela, y en sentido semejante, el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que: "la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (en http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/). Este artículo, dicho sea de paso, fue reformado en el 2001 para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que señala el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, hay que señalar que también permanece la idea de la descendencia.

el concepto de "pueblos originarios", el origen, como pasado, está ligado estructuralmente al presente.

Por otra parte, el origen da sentido a la constitución y reconstrucción de un pasado indígena al que se apela en el presente como fuente, sobre todo, de identidad y de cultura, así como de legitimidad frente a muchos de los problemas que aquejan actualmente a los pueblos indígenas. El hecho de que a determinado grupo se le adjudique la "originareidad" frente a conflictos sociales, sólo es posible porque hay una dimensión valorativa del concepto de "origen". Asimismo, el pasado del grupo étnico se inscribe dentro de un marco estratégico, en el sentido en que más bien se da un uso político.

El origen tiene el sentido tanto de fundamento del presente, como de fundamento de la identidad y de la cultura, en una dimensión estratégica para la defensa de los pueblos indígenas y el reclamo del mejoramiento de condiciones sociales.

En términos generales, el sentido del origen es el prototipo de una temporalidad que se reactualiza en el presente. Podríamos asegurar incluso que se trata de un origen presente, que no caduca y que no se modifica, y el hecho de que siga presente, a pesar de los cambios e interpretaciones, nos permite efectivamente constituir una idea tal como los "pueblos originarios", como un tipo de grupo cuyo rasgo distintivo está en su origen. Metafóricamente, podríamos decir que se trata de su "diferencia específica".

EL ARGUMENTO DEL ORIGEN

Realizar una equivalencia entre pueblos indígenas y pueblos mesoamericanos no es una casualidad en los discursos interculturales dado que tienen un objetivo específico. Conviene señalar que los pueblos indígenas en el interculturalismo son caracterizados como "pueblos tradicionales", "culturas ancestrales" o "grupos étnicos tradicionales". Ha sido una obviedad, pasada por alto la mayoría de las veces, el que se afirme la existencia de culturas tradicionales y primigenias en América Latina y, para este caso, específicamente en México.

Hablar del origen cuando se trata de los pueblos indígenas no es una mera curiosidad histórica o un adjetivo que debiera ser comprensible de suyo. Desde luego en el interculturalismo, cuando se encuentran unidos dos términos tales como "pueblo" y "origen", se realiza una equivalencia con los pueblos indígenas. Pareciera que de algún modo el origen viniera ligado a la condición de pueblo, y sobre todo, de pueblo indígena.

Sin embargo, esta unión de términos y la creación de un concepto tal como "pueblos originarios" no debiéramos tomarla como algo natural, ni pensar que diferenciar entre "pueblos originarios" y "pueblos indígenas" sea ocioso o inútil, dado que hay una identidad entre ambos.

Pero, dejando de lado la identidad que se da entre "pueblos originarios" y "pueblos indígenas" y, sobre todo, considerando que la unión casi indiscernible de tales términos no es comprensible de suyo, podemos preguntar aún, ¿cuál es el objetivo de apelar a una idea de origen cuando se trata de los pueblos indígenas? Es decir, por qué precisamente para hablar de indígenas se utiliza el recurso conceptual del origen. Esta pregunta podemos contestarla toda vez que no consideramos que el origen está ligado natural y esencialmente a lo indígena; de ser así, no tendría caso plantearse la pregunta.

Asumiendo que no se da tal ligamiento esencial, podemos decir entonces que el recurso de la originareidad, más que tratarse principalmente de una adjetivación, se trata de un argumento. Esto nos lleva a una segunda pregunta sustancial para esta investigación: ¿cuál es el sentido y el objetivo del argumento del origen?

Hay que tener en cuenta que cuando se habla de los "pueblos originarios" y de su situación histórica, no se trata de afirmaciones que sean propias de una elaboración historiográfica. Antes bien, de lo que se trata es de un discurso estratégico político, ya sea en el marco de las demandas indígenas, o del interculturalismo como campo de debate.

Referirse al origen tiene una dimensión fundamentalmente política, de cohesión social del grupo en cuestión. Así, como señala José Bengoa (2007: 24) en torno a los pueblos indígenas:

> Se construyen o tratan de construir, por tanto, "sociedades de defensa" o "sociedades de resistencia". Es por eso que adquiere relevancia el concepto de "minoría" y los derechos a él relacionados. En estos casos surgen propuestas atractivas a nivel local en que se plantea la posibilidad del ejercicio de las características propias del mundo y cultura indígena, el control de los recursos, la gestión institucional, la educación intercultural y bilingüe, en fin, una vía de desarrollo de carácter diferente a la del resto de la sociedad.

En ese ejercicio de las características propias del mundo y la cultura indígena, se inscribe también la narración de una historia del origen del grupo, y es así que toma sentido el concepto mismo de "pueblos originarios" dentro de un argu-

mento que echa mano de las propias características para unificar al grupo a través de un pasado compartido y, a su vez, utilizar este pasado (presente en el presente) *para la obtención de beneficios tanto materiales como simbólicos.* Este último es el *objetivo* del argumento del origen.

Este argumento que apela al pasado del grupo indígena también sostiene una comparación entre la época pasada y la época presente, refiriéndose a la época pasada como mejor que la actual. Por ejemplo, en este sentido, Salcedo Aquino (2006: 154) señala que,

> en la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de "capital intangible": conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad.

La referencia a la época pasada resulta central para poder tanto vislumbrar una época futura, en que de algún modo se restauren las condiciones y el orden originarios, como para seguir constituyendo la identidad del grupo considerado como originario. De esta forma, origen e identidad resultarían dos cualidades sustanciales de los pueblos indígenas.

En términos generales, podemos decir que se trata de un argumento cuyo centro discusivo es el origen que atribuye a un grupo, los "pueblos originarios", y que busca, por la vía del origen como pasado-presente, la obtención de beneficios simbólicos y materiales. En términos de los beneficios simbólicos, podemos hablar de la obtención de reconocimiento de la identidad, de los usos y costumbres y de las instituciones indígenas, así como el derecho a la autonomía jurídica y cultural. En términos materiales, se trata del reconocimiento y la atribución de derechos económicos, que abarcan educación, salud y gestión y manejo recursos naturales.

También se pretende, y esto es muy importante, recusar la vejación ancestral y la marginación y dominación históricas. Y en última instancia busca articular una ética común entre lo que se considera la cultura indígena y los no-indígenas, una ética que promueva relaciones interculturales justas.

Se trata de un argumento que apela a una originareidad que no ha sido maltratada por el tiempo ni por los cambios culturales. Y, finalmente, lo que se está insinuando, si seguimos radicalmente la línea de pensamiento, es que hay una

cultura originaria y una no originaria (o advenediza), por lo cual la última debería reconocer a la primera y otorgarle ciertos privilegios. Por originario también puede entenderse lo más puro, lo primordial, lo que estaba antes de los tiempos oscuros de la dominación, antes de la guerra. Lo originario es un tiempo sin tiempo, una fuente de dignidad.

Este argumento apela también a la marcación de una diferencia: ser originario es de entrada una diferencia respecto de los no-originarios. Afirmar la identidad prehispánica, la pervivencia de un pasado que sobrevive a la Conquista y que se muestra a quienes no forman parte de él, implica que los originarios se enfrentarán siempre a los no-originarios. En este sentido, es pertinente lo que señala Laclau (1996: 89), "postular una identidad separada y diferencial pura es lo mismo que afirmar que esta identidad se constituye a través del pluralismo y de la diferencia. La referencia al otro está claramente presente como constitutiva de la propia identidad". Así, al hablar de lo originario, se está obligado a hablar de aquello que es distinto, pero lo distinto en el interculturalismo está marcado por la concepción de la Conquista como del dominador.

LA CONQUISTA

Articulada a la idea de la originareidad de los pueblos indígenas y al argumento del origen está la Conquista. Para el interculturalismo es fundamental remitirse a la Conquista, pues es el momento que permite construir el argumento del origen; es, por así decirlo, *el momento inaugural de las vejaciones ancestrales* a las que Olivé se refiere. Recusar la marginación histórica de los pueblos indígenas se acompaña de afirmar que las desgracias de los indígenas actuales comenzaron con la Conquista y, sin embargo, a pesar de esas situaciones de dominación… pervive lo originario. Es decir, ni la Conquista, ni el Virreinato, ni los gobiernos a lo largo de la historia de México les han quitado la "prehispanicidad" a los pueblos.

En el interculturalismo la Conquista es un parteaguas, es el momento en que la grandeza prehispánica es dominada por un grupo de no-originarios.

Sin embargo, al plantear las desventajas y la marginación de los pueblos indígenas actualmente se conjuntan dos momentos históricos distantes: *la Conquista y la globalización*, y si la Conquista hizo indígenas a los indígenas, ahora la globalización los hace pobres. Finalmente, ante estas dos situaciones lo que resta es construir una utopía de lo primordial, el regreso a lo primigenio, aquello que en sí mismo lleva la custodiada originareidad.

La Conquista y la globalización se han convertido en un poderoso enemigo de los pueblos indígenas, siendo dos eventos que cruzan toda la historia de estos *nuevos actores sociales* (como se les designa también en el léxico multi e intercultural). Por tanto, hablar de la Conquista y la globalización garantiza no dejar fuera ni un segundo de la historia, como si se marcara un principio y un fin.

Pero la Conquista en el interculturalismo también significa otra cosa, y esto es fundamental: es el momento en que se crea una *deuda histórica* que los herederos de lo no-originario habrán de saldar. Interculturalmente dicho, la Conquista es la llegada de Occidente, es la introducción de una cultura que aunque florecerá durante los siglos posteriores será ajena. No en balde cuando se habla de los 500 años de la Conquista el interculturalismo se refiere a los indígenas. José del Val (2004: 105) afirma: "El proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida ha sido relativa". Sin embargo, al dar el lugar protagónico a los grupos indígenas en ese acontecimiento de hace 500 años, la narración se queda a medias. Después de la Conquista lo que quedó de los pueblos prehispánicos (que sería lo que posteriormente se transformaría en "los indígenas") se encontró rodeado de otra cultura que, dicho sea de paso, nunca se fue. Ante la afirmación de Del Val uno podría preguntarse, ¿qué pasa con la identidad de esos otros que llegaron aquí hace 500 años? ¿Acaso sólo los grupos indígenas pugnan por mantener su identidad?

Eso difícilmente puede ser contestado desde las versiones difundidas del interculturalismo en México, dado que si bien la originareidad es fuente de cultura y sabiduría, la contraparte, el Occidente moderno, es el enemigo y opresor. Esta dicotomía es la que da el *tono de negativo a la Conquista,* pues fue la grieta por donde se trasminó la cultura que despojó a los originarios.

En esta lógica de contraposición indígena-occidente, Del Val (2004: 99) también asegura que: "El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado" y continúa más adelante: "En este contexto de frustración cultural generalizada, los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta".

Pero tal vez valdría la pena pensar que, de no ser porque a través de esa grieta impura llamada Conquista llegó otra cultura a estos territorios, esos valores probablemente no existirían en el sentido en que hoy se conocen y se busca lograr-

los. Sin el evento de la Conquista no hablaríamos hoy como lo hacemos (tanto "indígenas" como "occidentales") ni de pueblos originarios, ni de utopías ecologistas, ni de Occidente. Incluso, nada asegura que habría indígenas tal y como hoy se conocen. Finalmente, se es la propia historia y esa historia es también la de Occidente, que es una buena parte del "origen" de lo que ahora somos en este territorio (indígenas y no indígenas). Como cultura mexicana, nuestra procedencia no sólo viene de Mesoamérica o de la época prehispánica, pero tampoco sólo de España, y justo es la Conquista uno de los momentos en que comienza a nacer un híbrido en este continente.

Pero pareciera que el interculturalismo (en una variante aristotélica) pretende hacer pasar a la Conquista como una accidentalidad en la esencia de Mesoamérica, accidentalidad que en todo caso puede ser resarcida por los occidentales, quienes contribuyen a ello y responden a la llamada de la deuda histórica. Así, la Conquista no es sólo accidentalidad sino el momento trágico del despojo de tierras y costumbres, pero no de una identidad esencial prehispánica que (de tomarlo en serio) hoy permite al interculturalismo hablar de originareidad. La originareidad puede hacernos creer que un día de estos el catastrófico evento de la Conquista y sus consecuencias serán resarcidos y *se restablecerá un orden*.

Ante esto, no en balde Villoro en sus últimos trabajos sobre multiculturalismo se ha inclinado a realizar una contraposición entre los pueblos originarios y Occidente, estigmatizando a este último como la fuente de todas las calamidades no sólo de los indígenas sino de nuestra sociedad, además de sugerir que estamos obligados a ver por los pueblos originarios dado que, si leemos entre líneas, nosotros somos representantes de Occidente, aun cuando ese "nosotros" sea tan homogéneo y abstracto como la categoría de "indígenas". A fin de cuentas esta consideración sobre Occidente y los pueblos originarios es la insinuación de que todo aquello que ha acontecido desde hace 500 años no ha podido mancillar la identidad de quienes estaban antes de que los barcos españoles llegaran transportando el Occidente.

Pero lo que hay que hacer notar es precisamente que se *habla de la Conquista en virtud de la originalidad prehispánica*, y esto trae como consecuencia el ocultamiento de esa otra parte que queda subsumida bajo la idea de un Occidente. El discurso del interculturalismo apela a la Conquista y a la originalidad como argumento para obtener beneficios para los pueblos indígenas, y en tal sentido se habla de la Conquista como un evento desgraciado para los antiguos prehispánicos. Sin embargo, *niega la otra parte de la Conquista*, niega la llegada de una cultura que a partir de su desarrollo e hibridación posibilitó que hoy estén presentes los que no se identifican o no se autodenominan como indígenas, pero sí como mexicanos. Negar

esa parte fundamental de la Conquista es negar la historia de este territorio. Ante esto bien apuntó Florescano (2002: 19) que:

> la división entre europeos e indígenas negó unas veces la historia y otras, condenó y distorsionó los siglos de formación de la sociedad colonial que cambiaron para siempre el destino del antiguo país indígena. Con todo, quizás el efecto más catastrófico de este choque traumático fue la negación de lo que realmente hemos sido como pueblo: una sociedad tejida por hilos nacidos en culturas diferentes, un país con una experiencia colonial que marcó decisivamente la formación del ser nacional, una mezcla integrada por un legado nativo y una herencia occidental. En lugar de reconocer la realidad híbrida que habita diversos ámbitos de la sociedad desde el siglo XVI, unos sectores se empeñaron en asumirse indígenas, otros renegaron de esta herencia y se identificaron con el legado occidental, y otros más reconocieron su ser mestizo pero en una forma restringida, que no incluía la plena aceptación de los otros sectores sociales.

Inclinarse hacia cualquier lado, ya sea que defendamos la indianidad o lo puramente hispano (o lo indígena y lo occidental), es radicalizar una particularidad que en tiempos actuales pone un obstáculo para lo que el interculturalismo busca como diálogo entre culturas. Permanecer distintos[45] en todo sentido impide los proyectos comunes. Si bien los discursos interculturales buscan el reconocimiento de los pueblos indígenas por ser culturas históricamente marginadas, no dan cuenta de que los reclamos que se hacen son los que muchos grupos compartirían, para este caso señala Laclau (1996: 56) que:

> hay, por ejemplo, reivindicaciones insatisfechas referentes al acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de todo el mundo a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etcétera.

Ante esto, el interculturalismo podría comenzar a hacer a un lado la afirmación de la prehispanicidad, de la originalidad y la maldad de Occidente, y más bien tendrían que radicalizarse las demandas democráticas y reconocer que los indígenas tienen

45 Aún habría que aclarar si definitivamente los indígenas son "otra cultura".

derecho a una buena calidad de vida no porque sean prehispánicos, o milenarios, o sabios venidos de otro tiempo y que se muestran superiores a Occidente, sino porque son parte de la cultura actual, una cultura híbrida, y porque, finalmente, son ciudadanos. Defender la calidad de vida en virtud del ser indígena puede generar posiciones contrarias en el mismo tono, puede haber reacciones de marginación, de rechazo o de racismo mientras se mantenga la categoría de indígena.

CONCLUSIONES

Se ha visto que cuando en el interculturalismo se habla de los "pueblos originarios" y de la historia de las vejaciones ancestrales, se elabora un argumento que hemos llamado aquí "argumento del origen", cuyo objetivo es tanto recusar la marginación que se da a partir de la Conquista, como obtener beneficios en materias culturales y económicas de los pueblos indígenas.

Asimismo, se ha mostrado que cuando se hace referencia a la Conquista se trata en realidad de varias categorías asociadas a ese evento. *Conquista* es una red conceptual que se teje y que se remite de una categoría a otra: como momento inaugural de las vejaciones ancestrales, en relación directa (como pasado) con la globalización (como presente), y ambos momentos como épocas de dominación de los pueblos indígenas por parte de los occidentales; como inauguración de la deuda histórica con los "originarios", como evento accidental frente a la sustancialidad de la época prehispánica. Sin embargo, el hecho de que se naturalice un evento tal como la Conquista, como si fuese un hecho, sin tomar en cuenta la posibilidad de sus interpretaciones, nos lleva aquí a elaborar unas reflexiones finales.

A 500 años de la Conquista y a más de 10 del surgimiento de los discursos multi e interculturales, no podemos pensar en elaboraciones abstractas de la identidad indígena en términos mesoamericanos. Resulta inconveniente seguir articulando reclamos sociales que no tengan como sustento la consideración ideológica de la historia.

Al respecto, tampoco podemos defender una escisión entre lo no-originario y lo originario, o entre lo indígena y lo occidental. Tales categorías son antes bien una quimera que una descripción.

Las consideraciones en torno a la Conquista y la afirmación de la continuidad de una identidad mesoamericana plantean también un problema serio para el trabajo historiográfico y, asimismo, una paradoja.

En lo que respecta a la Historia, afirmar una identidad milenaria, una cultura ancestral preservada contra todo contratiempo, es plantear un espacio intem-

poral, es, a fin de cuentas, negar la temporalidad de todo acontecimiento, y sin tiempo, no hay Historia.

Esto nos lleva a la paradoja que mencionábamos líneas antes. En la mayoría de los casos, al referirse al reconocimiento de los pueblos indígenas en México, los discursos interculturales apelan a la reparación de (ojo) condiciones históricas de marginación y dominación; pero, ¿cómo podemos apelar a fenómenos históricos sin indagar justamente su constitución histórica, además de ignorar que si bien todo acontecimiento histórico tiene una línea de continuidades también se dan rupturas y cambios radicales? En este sentido podríamos inquirir a este corriente ¿cómo deshacer sucesos históricos sin hacer Historia?

Ante esto cabe recordar que tanto el multiculturalismo como el interculturalismo siempre se han descrito a sí mismos como campos de trabajo interdisciplinar. Sin embargo, las afirmaciones que revisamos en párrafos anteriores muestran una ausencia de trabajo historiográfico riguroso. No es suficiente traer a cuenta lugares comunes de la Historia de México. No sobran trabajos sobre la Conquista y sobre Mesoamérica en las investigaciones históricas. Considero que este uso ideológico de acontecimientos históricos que abunda en el multiculturalismo en México es una veta que la Historia debe atender con mayor presencia.

Un trabajo historiográfico sobre la conformación de los pueblos indígenas actuales como tales seguramente mostraría las grandes distancias que hay entre los habitantes de la región prehispánica y los indígenas que conocemos ahora. No se trata de ir en detrimento de los pueblos indígenas, ni de negar los reclamos que ellos hacen ni los derechos que tiene, se trata más bien de comprender su actualidad abandonando un léxico que mantienen resonancias raciales. Tampoco se trata de negar los elementos que los pueblos prehispánicos heredaron a los indígenas (como la lengua en cierta medida), pero sí hay que reconocer que el mundo mesoamericano sufrió un fuerte cambio con la Conquista, así como lo sufrió también el sector de los españoles llegados a los nuevos territorios.

BIBLIOGRAFÍA

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica.

Del Val, J. (2004). *México, identidad y nación*. UNAM: México.

Florescano, E. (2002). *Historia de las historias de la Nación Mexicana*. México: Taurus.

Laclau, E. (1996). Universalismo, particularismo, y la cuestión de la identidad. *Emancipación y diferencia* (pp. 43-68). Buenos Aires: Ariel.

O'Gorman, E. (1958). *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México, D.F.: UNAM.

Salcedo Aquino, J. A. (2006). La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión. En A. Campos (Comp.), *Reconocimiento y exclusión*. México: UNAM-FES Acatlán.

Convenio 169 de la OIT (1989), en http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31666.pdf

VII

INTERCULTURALISMO:

ENTRE LA MEMORIA Y LA HISTORIA

Miriam Hernández Reyna

Siguiendo con la reflexión del ensayo anterior, buscaré ahora mostrar la reconstrucción interculturalista del pasado como movimiento político y como campo de estudios emergente. A partir de ahí revisaré el tipo de pasado al que acude este nuevo campo y los problemas que representa. Esta reconstrucción del pasado la ubico más cerca de los estudios de la memoria y de las historias de circulación masiva que de la historia de corte más académico o lo que llamaré historiografía.

Lo que pretendo mostrar es que el interculturalismo, como campo académico emergente, constituye sujetos históricos sin historia, en el sentido de que no acude a información historiográfica o al menos revisada críticamente, y no sólo postulada ideológicamente. De tal modo, se da una superposición en el interculturalismo entre su sentido de movimiento político y su sentido académico. Esto conlleva a una serie de consecuencias para ambos sentidos. No quiero decir que los discursos académicos no tengan fuertes componentes ideológicos, que son inevitables y que además no constituyen un error o un obstáculo, sino más bien se trata de una cuestión de grado y de pretensión. Los discursos académicos contemporáneos aún mantienen la pretensión de formular un cierto conocimiento (situado, crítico de sí e histórico) a partir del ejercicio metodológico o epistemológico. Un discurso con pretensiones puramente políticas o de convocatoria social no requiere tales cualidades, ni la pretensión de conocimiento. El problema surge cuando en los campos disciplinares se mantienen puntos ciegos políticos que se hacen pasar como conceptos fundamentales, en calidad, propiamente dicho,

de axiomas. La cuestión no radica en que la línea entre lo político y lo teórico sea muy delgada y a veces inexistente, sino en que este asunto se vuelva invisible y determine profundamente la dirección de la pretensión disciplinar. No es lo mismo la teorización académica de un asunto político, que la militancia. Y en esa diferencia radica la distancia entre ambos.

LA DIRECCIÓN DEL INTERCULTURALISMO Y SU SUJETO HISTÓRICO

La emergencia de los movimientos indígenas en América Latina ha sido un fenómeno cuya rapidez ha vuelto difícil la comprensión, el análisis y la toma de distancia de los núcleos ideológicos más enraizados y casi imperceptibles. Así, los discursos que se propagan sobre minorías étnicas, derechos indígenas, reconocimiento e identidades tradicionales, mantienen convicciones o supuestos que nutren y proveen de fuerza a los movimientos, sobre todo al momento de realizar una convocatoria social que promueva el tan recurrido lema de "reconocimiento de la diferencia" o, más aún, "la diferencia como derecho".

Sin embargo, ¿cómo se ha marcado realmente esta diferencia? Más allá de los folclorismos, del indigenismo mexicano decimonónico más político que teórico, ¿qué distinción se genera en el interior de estos nuevos movimientos étnicos adscritos al macro tópico del interculturalismo?

En el caso de México, que es el que nos ocupará en este texto, se ha recurrido a un giro conceptual. Para hablar de los indígenas se ha constituido, en el interculturalismo, un nuevo concepto: "pueblos originarios" (para una discusión más amplia sobre el concepto puede leerse el ensayo anterior). Dado que los pueblos indígenas se consideran como un baluarte de la diferencia en México, son señalados como parte esencial de la diversidad cultural de país, si no es que, más puntualmente, su existencia garantiza justamente tal diversidad cultural.[46] Pero

46 No puede evitarse la obligada referencia al artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: "la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas", en http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/. Este artículo, dicho sea de paso, fue reformado en el 2001 para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que ya había promovido el Convenio 169 de la OIT. Lo que resulta fundamental es que se ha elaborado una línea de descendencia única entre los pueblos indios actuales y los pobladores prehispánicos. Cabe señalar

el garante de su supuestamente manifiesta diversidad es la atribución del origen prehispánico. Así, se genera una división social entre quienes son portadores de una herencia del mundo prehispánico y quienes no, y a tal polarización se le atribuye la nomenclatura de "diversidad cultural".

Los discursos en torno a estos pueblos están entrelazados y guiados por un asunto general de justicia social[47] que mantiene la mira hacia la mejora de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, cuya mayoría vive en índices considerables de pobreza, y con una permanente amenaza de desposesión de tierras y recursos, así como en latente peligro de extinción de ciertas costumbres (la lengua, entre las más destacadas) que se consideran nucleares para la reproducción social y cultural de los grupos. Sin embargo, en el interculturalismo tales circunstancias de vida se atribuyen, en cierta medida, al evento de la Conquista (en términos de sucesos pasados determinantes para el presente). Es decir, los males que aquejan a los pueblos indios hoy en día tienen el inicio de su historia en la Conquista. Y, de algún modo, a partir de esta comprensión se constituye un discurso en el que surge la idea de una *deuda histórica*.

Sin embargo, el supuesto de esa deuda histórica requiere, en el interculturalismo, un modo de contar la historia, un modo de entender y de acudir al pasado. Pero, en general, dentro de estos discursos de la diversidad cultural no se incorporan investigaciones historiográficas; de lo contrario sería imposible incluso mantener la idea de "pueblos originarios" o de descendencia directa entre el mundo prehispánico y el mundo indígena actual, y tal concepción es parte central del interculturalismo. No se trata de entender el conocimiento historiográfico como la acumulación de sucesos históricos o tener el dato de ellos, dado que el punto fundamental es el modo en que se reconstruye y se comprende el pasado, además de que lo importante es la construcción de las teorías historiográficas más que la simple acumulación de datos (que implican siempre criterios de selección que deben ser explicitados metodológicamente), y tales datos pueden ser interpretados sólo

que no se menciona, ni en el 169 de la OIT ni en el artículo segundo de la Constitución, la fuerte herencia hispana en los pueblos indígenas de México, como si de algún modo buscara borrarse la huella de 500 años de mestizaje.

47 En este sentido, el libro de León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, resulta paradigmático, pues combina la reflexión sobre la cultura, el interculturalismo, los pueblos originarios y la satisfacción de las necesidades básicas, que son económicas y culturales. Estos temas los trata a partir de una reflexión filosófica que plantea un modelo de sociedad en que las relaciones interculturales son simétricas. Asimismo, considera a la Conquista como el momento a partir del cual se inauguran los conflictos sociales entre los grupos culturales de México, conflictos que tienen como resultado condiciones de marginación y exclusión de los pueblos indígenas.

a partir de un marco historiográfico en particular. Por ejemplo, si se argumentara la antigüedad y legitimidad del movimiento indígena a partir de un número acumulativo de levantamientos del grupo desde la Conquista hasta ahora, se estaría suponiendo que los hechos son lo que son en sí mismos y gozan de la cualidad de generar un sentido por su sola acumulación que, para el caso, debiera ser evidente de suyo e independiente de cualquier pregunta por su coherencia epistemológica. Por esta vía que privilegia la continuidad es que Bengoa (2007: 103. Las cursivas son de la autora) llega a afirmar sobre la lucha indígena que:

> Como es evidente, no hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de tan "larga duración" como la de los indígenas. *Cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte*. Para los indígenas, para el discurso indígena, contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental importante. (volver)

Sin embargo, este tipo de afirmaciones sólo son posibles a partir de dos supuestos: el que he mencionado sobre el concepto "pueblos originarios" y el de la sustancialidad de los hechos y su cualidad acumulativa. En este marco de tematización intercultural sobre la emergencia política de los grupos indígenas "ancestrales" y de "larga duración", aún cabe preguntar ¿qué clase de acercamiento al pasado se da en el interculturalismo? ¿Qué clase de historia se narra sobre los pueblos indios? ¿Cómo es posible establecer la continuidad de un sujeto tal como los "indígenas"?

LA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURALISTA DEL PASADO

LA CERCANÍA CON LAS MEMORIAS POLÍTICAS

En los nuevos discursos sobre la diversidad cultural (multiculturalismo, interculturalismo, pluralismo) el acercamiento al pasado se da a través del recurso de universos simbólicos, de mundos pasados conservados por la tradición oral[48] y

48 La recopilación de historias orales, de relatos heredados, de saberes transmitidos por la narrativa oral están tomando un lugar fundamental para hablar de los pueblos ancestrales. Sin embargo, este tipo de relatos ahora son considerados como claves para la construcción y reconstrucción teórica. En este último sentido, Beatriz Sarlo (2005: 13) señala que "el lugar es-

por la herencia de identidades a partir de tal tradición. Se argumenta sobre el piso del recuerdo y del estigma de los eventos catastróficos de épocas pasadas, cuya resonancia sigue presente en una suerte de éter social que mantiene suspendidos los momentos determinantes, cuyo sentido no pareciera sujeto a cambio, dado su valor moral para el presente y el futuro colectivos.

El interculturalismo se acerca en este sentido a los estudios de la memoria que fundamentalmente abordan la construcción y la legitimación de las memorias políticas. Estas memorias privilegian la inmediatez de la experiencia (ya sea individual o colectiva), en la que depositan la posibilidad de la verdad del discurso que la narra (una verdad recursiva). Sin embargo, no se trata de cualquier experiencia ni de cualquier sujeto de experiencia, más bien, se trata de sujetos que han padecido algún daño histórico que debe repararse. Es esta una memoria de víctimas.

Las memorias políticas tienen como objetivo la sanación identitaria a través del testimonio, y en este sentido establecen una relación afectiva y moral con el pasado "en contraste con la puesta en distancia y la búsqueda de inteligibilidad de la historia" (Sarlo, 2005: 57). Y, por otra parte, pretenden también constituirse como una instancia jurídica para reparación de daños.

Si bien estos estudios de la memoria privilegian los acontecimientos del holocausto o las dictaduras latinoamericanas, pueden abarcar en algún sentido el modo en que el interculturalismo recurre al pasado como fuente de sentido identitario para los pueblos originarios, y como el *continuum* de acontecimientos que los han puesto en condición de desventaja, agregada la idea de deuda histórica que tiene su apertura en la Conquista. De tal modo, el interculturalismo recurre al pasado por los mismos motivos que las memorias políticas: la reparación de daños.

Sin embargo, dado que el sujeto histórico del interculturalismo tiene un pasado de mucho más largo alcance que el de las dictaduras o el Holocausto, el problema no es sólo la verdad del testimonio, ni la recurrencia a la inmediatez de la experiencia (pues sería imposible recabar un relato en primera persona de algún personaje prehispánico), sino que radica en la atribución de una experiencia milenaria a sujetos presentes (como si se tratara de una memoria que mantiene

pectacular de la historia oral es reconocido por la disciplina académica que, desde hace varias décadas, considera completamente legítimas las fuentes testimoniales (y, por momentos más 'reveladoras'). Por su parte, historias del pasado más reciente, sostenidas casi exclusivamente en operaciones de la memoria, alcanzan una circulación extradisciplinaria que se extiende a la esfera pública comunicacional, la política y, a veces, reciben el impulso del estado".

intactos sus recuerdos) para, así, constituir su historia en una línea temporal continua, y por momentos teleológica.

El interculturalismo se adjudica un objetivo de memoria política, en tanto su acercamiento al pasado, pero también recurre a un segundo movimiento: el uso de *historias de circulación masiva*.

De este modo, se da un uso, paradójicamente académico, del pasado constituido en historias de circulación masiva, pero con fines morales y políticos, junto con el objetivo de sanar a los grupos indígenas contemporáneos por todas las desgracias que les acontecieron desde el evento de la Conquista.

Para dar coherencia a esta historia en que se privilegia la continuidad de los eventos y una teleología, el interculturalismo se alimenta de historias orales, relatos y leyendas y se aleja de la reconstrucción más metodológica de los sucesos. Se atribuye a los "pueblos originarios" un capital simbólico en el que se incluye la herencia de su historia de generación en generación. Se arguye la idea de un imaginario que es fundamental para remitirse a épocas milenarias y más gloriosas, épocas anteriores a la dominación cultural y económica, y justo ése es el problema que el interculturalismo considera debe recusarse a través de las políticas de "reconocimiento de la diferencia", que normalmente tienen que ver con una superación de la desigualdad, una desigualdad histórica y de cientos de años de creación y perpetuación. Pero para poder llevar a cabo tal superación, se requiere de una narración del pasado que tenga como objetivo la reparación del daño, que haga énfasis en la desventaja de un grupo sobre otro.[49]

LAS HISTORIAS DE CIRCULACIÓN MASIVA

Tal como hemos señalado, la reconstrucción interculturalista del pasado no sólo se inscribe en los objetivos de las memorias políticas, sino también en el uso de historias de circulación masiva. Los lugares comunes del pasado prehispánico, de la grandeza india o de la milenaria identidad indígena son finalmente cercanos (o producto mismo) a las historias oficiales y nacionalistas, dado que se trata de interpretaciones contemporáneas del mundo prehispánico, en virtud de las circunstancias del actual mundo indígena.

49 Incluso en algunos trabajos más extremos sobre interculturalismo, se habla ahora de genocidio para describir a la Conquista. Esto acerca aún más el interculturalismo a las memorias políticas surgidas por los daños de las dictaduras o el Holocausto.

Estas historias son lo que Beatriz Sarlo (2005: 14) denomina "historias de circulación masiva", que define como una modalidad no académica que escucha los sentidos comunes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas. Aunque estas historias pueden generar algunos de sus elementos en ámbitos de campos disciplinares o teóricamente informados, o sean practicadas por historiadores, se distancian de los criterios académicos para narrar los sucesos que interesan, postulando un principio unitario organizador, como señala Sarlo (2005: 15):

> Esa historia masiva de impacto público recurre a una misma fórmula explicativa, un principio teleológico que asegura origen y causalidad, aplicable a todos los fragmentos de pasado, independientemente de la pertinencia que demuestre para cada uno de los fragmentos en concreto. Un principio organizador simple ejerce su soberanía sobre acontecimientos que la historia académica considera influidos por principios múltiples.

Sin embargo, aun cuando se da una circulación masiva de cierta comprensión de sucesos, la génesis de estas historias podríamos comprenderla a partir de lo que Hobsbawm (1998) señala respecto de la elaboración de discursos históricos usados socialmente, que se da a manos de personas informadas. Este autor aclara principalmente que una historia, más bien ideológica, es un conjunto de mitos e invenciones guiados por una política de la identidad, y que "las personas que formulan tales mitos e invenciones son personas cultas: maestros laicos y religiosos, profesores de universidad, periodistas, productores de radio y televisión" (Hobsbawm, 1998: 20). Es decir, tales historias no son, para Hobsbawm, una tradición colectiva o una narración que se hereda y que fluye de generación en generación, producida espontánea y socialmente; sin embargo, pueden mantener un acuerdo sobre una concepción común de los sucesos, pues "la potencia organizadora de estos esquemas se alimenta del 'sentido común' con el que coincide" (Sarlo, 2005: 16). Se da entonces una convergencia entre ideas no reflexivas sobre la historia, mitos, relatos y la organización que una narración no-académica hace de esos elementos varios. En el caso del interculturalismo, justamente está ocurriendo un movimiento muy particular que retoma las historias oficiales.

Las historias de circulación masiva elaboran una reescritura del pasado con fines político-ideológicos, sobre todo en el caso de los movimientos sociales. Dicho sea de paso, estas historias han estado presentes en los diversos movimientos indigenistas del pasado y ahora en los llamados movimientos de la "emergencia

indígena" o multiculturalistas e interculturalistas (en el sentido posindigenista), en donde ya no hay políticas paternalistas hacia los pueblos indígenas sino una participación de éstos como sujetos y actores políticos. Y no sólo están presentes en los movimientos sociales, sino en las vertientes más teóricas y académicas del interculturalismo y los tan difundidos trabajos de educación intercultural.[50] Sin embargo, tal reescritura del pasado no incorpora una metodología historiográfica[51] que sea crítica con los modos de reconstruir eventos pretéritos, debido a que:

> la historia es la materia prima de la que se nutren las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, del mismo modo que las adormideras son el elemento que sirve de base a la adicción a la heroína. El pasado es un factor esencial —quizás el factor más esencial— de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo. De hecho, lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tales movimientos, ya que, desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo (Hobsbawm, 2005: 17)

En este sentido, el propósito fundamental de las historias masivas es la composición de una narración que dote de un sentido y de una continuidad evidentes al conjunto de los acontecimientos, y que tal conjunto armonice con la dirección de determinadas demandas sociales del momento; así, "encaran el asalto al pasado de modo menos regulado por el oficio y el método, en función de necesidades presentes, intelectuales, afectivas, morales o políticas" (Sarlo, 2005: 16).

En el caso del problema que nos ocupa, la investigación de historias de circulación masiva resulta impostergable, pues para el interculturalismo es fundamental narrar una continuidad entre el momento de la Conquista y las condiciones actuales de los pueblos indígenas, que han sido destacadas como el enfrenta-

50 Este campo es particularmente borroso, dado que se da una combinación, en un ánimo de hibridación teórica (aún no logrado), de conceptos provenientes de distintas disciplinas; empero, tales conceptos son descontextualizados del sentido o del uso que pueden haber tenido en la disciplina en que se originaron (como "clase social" o "grupo étnico", por ejemplo) y son ocupados como comodines teóricos, bajo pretexto de la "resignificación de conceptos".

51 Me refiero a que el interculturalismo, a pesar de ser un campo híbrido en sentido disciplinar, no acude a la historia como disciplina que incorpora una revisión de sus supuestos y sus métodos, aunque no estoy postulando la existencia de una verdad histórica y única, tal como Ranke; por otra parte, tampoco sostendré que la historia no es ideológica, simplemente se trata de distinguir, como ya he mencionado, las pretensiones de validez.

miento entre la lógica globalizadora (además de capitalista y liberalista) y los grupos llamados "tradicionales" o de "asentamientos ancestrales". Asimismo, las necesidades presentes (y políticas) sobre los derechos de tales pueblos son reforzadas por una narración ideológica de elementos sobre el pasado prehispánico. Estas historias han tenido una función estratégica, sobre todo para el asunto del logro del reconocimiento de las identidades ancestrales (en el marco del reconocimiento de la diferencia) y tanto para la legitimación como para la negociación de los derechos para los grupos indígenas.

Pero en el ámbito académico del interculturalismo, este fenómeno del uso de una historia de circulación masiva, que plantea la existencia de la entidad "pueblos originarios", podría comprenderse a partir de las consideraciones que O'Gorman[52] presenta en su conferencia "Fantasmas en la narrativa historiográfica", fantasmas que si bien fueron pensados para la narración historiográfica, también pueden utilizarse para pensar la historia que se ha narrado en el interculturalismo, aunque no sea una historia con los mínimos metodológicos y epistemológicos.

Quisiera por ahora sólo resaltar los fantasmas del esencialismo y de la causalidad. Por esencialismo O'Gorman entiende el pensamiento que supone que un ente es lo que es por su naturaleza intrínseca, por una esencia o sustancia que lo hace ser así, y nunca dejará de ser tal cosa. Sin embargo, "los entes históricos no son lo que son en virtud de una esencia [...] su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada o más claramente dicho, en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive". Esto aplicaría en la suposición de una entidad tal como los "pueblos originarios", pues de asumir que desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad existe una entidad tal, se estaría reduciendo toda explicación a un esquema esencialista, lo cual, para el caso de los discursos sobre la pluralidad... es lo más inconveniente. El interculturalismo se presenta como una vertiente teórica de vanguardia, promotora de la diversidad cultural y, sin embargo, mantiene en su más alta estima una entidad ahistórica para la cual, por si fuera poco, reclama "derechos históricos", como una serie de derechos intrínsecos que, si seguimos a O'Gorman, serían "derechos sustanciales", porque desde su origen, tales pueblos son lo que son y su ser queda guardado en su memoria milenaria (O'Gorman, 2007: 105). En este sentido sería pertinente la tajante reflexión que O'Gorman (2006: 48) realiza sobre el tópico del esencialismo en *La invención de América*:

52 Alocución leída en el Salón de Actos de la Universidad Iberoamericana, en la ceremonia de recepción del doctorado honoris causa, Ciudad de México, 1992.

> Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que es una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto. El ser —no la existencia, nótese bien— de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son. [Y continúa con un ejemplo que me parece fundamental para la prolongación del concepto "indígenas" hacia el pasado y el presente] Así, por ejemplo, el Sol y la Luna serían respectivamente, una estrella y un satélite porque el uno participa en la naturaleza que hace que las estrellas sean eso y la otra, en la naturaleza que hace que los satélites sean satélites, de tal suerte que desde que existen, el Sol es una estrella y la Luna un satélite y así hasta que desaparezcan. volver

O'Gorman advierte y da en el centro del esencialismo que ha postulado un ser suprahistórico, aquella esencia que hace que lo que es, sea. Es ésta una consideración del más radical orden ontológico que mantiene su resonancia en los discursos que se presentan como la vanguardia teórica y política, aquellos discursos que combinan los reclamos contemporáneos con los eslogans más abstractos de la posmodernidad (diferencia, desfundamentación, pluralismo, entre otros), en donde se han vuelto invisibles los supuestos que, en primer lugar, son inconsistentes con las propuestas del interculturalismo, en tanto que el supuesto tiene un carácter universal, metafísico (la existencia de los pueblos "originarios") y la propuesta quiere defender el pluralismo (la aceptación de la diversidad y pluralidad cultural).

Por otra parte, me parece muy pertinente también la revisión que O'Gorman hace del fantasma de la causalidad, que asegura una conexión de sucesos históricos, como un encadenamiento causa-efecto. El problema que O'Gorman encuentra aquí es el de la regresión absurda *causa tras causa*, y al radicalizar esta regresión nos encontraríamos con nexos incoherentes entre sucesos, o que todo tiene nexo con todo. En nuestro caso, el esquema de la causalidad puede ser delatado justo en la postulación de la deuda histórica con los pueblos "originarios", pues se establece un esquema de causa-efecto en la idea de que la Conquista provocó, a través de los tiempos y los sucesos, las condiciones de marginación de los pueblos indígenas contemporáneos y los conflictos derivados del "encuentro de dos mundos", y que tales conflictos se perpetúan ahora (en el ambiente de la marginación, la pobreza y la exclusión) por los procesos de globalización. En última instancia se

cristaliza la idea de que la exclusión de los pueblos indígenas tiene su antigua raíz en la Conquista.

El esquema es más que claro: la existencia de una sustancia como "pueblos originarios" y de un evento que causa sus condiciones de marginación inicial, y que se extiende hasta las circunstancias actuales, la Conquista. El problema es que el asunto no se detiene ahí, sino que se ha construido todo un imaginario sobre el valor de los pueblos ancestrales y su superioridad bucólica. No en balde, Del Val (2004: 99) afirma:

> El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado [...] En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta.[53]

En términos epistemológicos y ontológicos, el esencialismo y la causalidad son dos riesgos del concepto "pueblos originarios", provenientes también de la recurrencia a las memorias sociales y a las historias oficiales, pues el asunto no se queda sólo en una disputa moral o política, sino que transita hacia las esferas de saber en que, por principio, la regla del juego es revisar los propios supuestos, o al menos los que nos sea posible divisar. Aunque el riesgo no es sólo ontológico y epistemológico, sino político. Enaltecer a los "pueblos originarios" más imaginarios que reales, por derivación resulta en un nuevo racismo, pues el punto es que resultan ser sujetos-ideales sólo por comparación con otros pueblos que no serían ni originarios, ni milenarios y sólo se definirían por su capacidad destructiva; pueblos que en el interculturalismo son designados con las categorías vagas de "mestizos", "no-indígenas" u "occidentales" tan ideales (aunque en forma negativa) como el concepto de "pueblos originarios". El racismo, pues, se genera en un esquema paradójica e irónicamente de "blanco y negro".

53 Salcedo Aquino (2006: 153) parece compartir también esta idea, por lo que no es sorprendente que afirme que: "más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad —en su presente y su pasado mesoamericano— y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante".

CONCLUSIONES

Nos resta decir que la historia de circulación masiva puede apoyarse en información historiográfica, pero no necesariamente narrarse con criterios historiográficos, o con alguna revisión de los supuestos epistemológicos pertinentes en cada caso. Más bien se trata principalmente de una vertiente que puede utilizar mitos, leyendas y memorias indistintamente, en un acto combinatorio de saber académico y de pretensiones de convocatoria social (por no decir "propaganda política"). Las historias de circulación masiva funcionan sin criterios teórico-metodológicos propios de la historiografía, aunque precisamente por su objetivo no necesitan tales criterios; el problema se presenta en el momento en que el interculturalismo no sólo se muestra como un circuito de movimientos sociales-políticos, sino como un campo de estudios, como discurso con pretensiones de conocimiento y de explicación de fenómenos culturales que está derivando en un "boom" teórico multi e intercultural.[54]

Es conveniente que los discursos interculturales en su pretensión de constituirse en un campo de debates académicos, tomen en cuenta que el trabajo de la historiografía ha sido de fundamental importancia incluso para poder hablar de la época prehispánica. El modo en que, en general, hacemos referencia a los sucesos, a las fechas, a los personajes importantes, y hasta el modo en que podemos poner en cuestión algunas interpretaciones de sucesos, es aportación de la historia como investigación. En tal sentido, todo discurso que se refiera o use la información que se tiene sobre los pueblos anteriores a la Conquista es, de alguna manera, dependiente del discurso historiográfico, ya sea que lo reconozca o no. Aun cuando la historiografía no sea la fuente única para saber del pasado, es indudable que ocupa un lugar prioritario, sobre todo cuando lo que se pretende es establecer discursos de orden teórico.

Considerando lo anterior, se presenta el reto de reflexionar sobre la pertinencia de la revisión tanto de los supuestos que el interculturalismo tiene de la historia, como de los criterios epistemológicos en que se sustentan las afirmaciones sobre la historia de los "pueblos originarios" o la deuda que se inaugura en la Conquista. Como bien dice Sarlo, las "narraciones históricas de circulación masiva" son una modalidad no académica que escucha los sentidos comu-

54 En los años recientes ha crecido considerablemente el número de universidades interculturales (que más bien parecieran indígenas) en México, pero tal crecimiento es también proporcional a la gran cantidad de literatura que se edita sobre interculturalismo y la generación de proyectos de investigación que se registran bajo ese rubro.

nes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas; sin embargo esta publicidad no en todos los casos resulta conveniente. Podemos decir que si bien en el interculturalismo no se acude a la historiografía en un sentido más académico, sí hay una narración de sucesos en virtud de ciertos fines, como en el caso del argumento para la mejora de las condiciones de los "pueblos originarios" en tanto pobladores ancestrales. Pero, paradójicamente, a la falta de un saber historiográfico se une la permanencia de un sujeto histórico (los pueblos indios) sin historia.

Sin embargo, y a pesar de que la historia de circulación masiva se distancia de la historia académica para poder narrar una historia de continuidad y de pobladores ancestrales, no podemos soslayar, tampoco, el hecho de que existe un gran número de investigaciones historiográficas tanto de los pueblos prehispánicos como de los pueblos indígenas actuales, que representaría una crítica a la idea de que se ha prolongado algo tal como "los pueblos originarios", desde el pasado remoto prehispánico hasta la época de la globalización. Desde luego, no se trata de historias epistemológicamente neutrales (que son imposibles), ni de historias sin elementos ideológicos, pero sí de historias con información sustentada en investigaciones rigurosas.

Hay que asumir que no se habla de lo mismo cuando se hace referencia a los "pueblos prehispánicos", a los indios del Virreinato o a los indígenas actuales. De ser lo mismo, entonces la historia, los cambios, el paso del tiempo… no serían relevantes.

En términos académicos o disciplinares, se presenta otra paradoja. Por una parte, el interculturalismo se considera producto y heredero de las vertientes más posmodernas del pensamiento contemporáneo, aquellas que privilegian la pluralidad, la diferencia, la crítica a los fundamentos metafísicos y al positivismo, la muerte del sujeto y los determinismos morales o políticos. Sin embargo, en el núcleo encontramos a su sujeto ahistórico, los "pueblos originarios", producto (y solamente así se explica su sentido) de un esencialismo tanto ontológico como epistemológico que, inevitablemente, contradice toda apuesta por la pluralidad, por la diversidad cultural y el reconocimiento de la diferencia.

Se trata de una imposibilidad histórica: conciliar la pluralidad con el esencialismo, desde los criterios que el propio esencialismo exige. El modo en que se presenta la idea de algo tal como "pueblos originarios", requiere a su vez de la idea de un origen esencial, prístino, que despliega su sentido unívoco hacia el presente, de modo tal que el cambio sólo resultaría ser algo accidental en la esencia (el fantasma del esquema sustancia y accidente parece no terminar de irse),

pero la esencia para ser tal requiere de un criterio que determinó y en ocasiones sigue marcando la dirección del pensamiento: la unidad. Abstracta y epistemológicamente nos encontramos en el callejón sin salida del interculturalismo: la tensión entre la unidad y la pluralidad, combinado con la prestidigitación teórica e intercultural que reconoce la existencia de grupos distintos: los indígenas y los no-indígenas. Sin embargo, cada parte de tal polaridad presenta un carácter unitario, y el reconocimiento de dos unidades no significa pluralidad.

Por otra parte, en términos políticos, la polarización entre los "pueblos originarios" y los que por derivación se entiende que no lo son, tampoco favorece la lucha por la diferencia, y no representa en ningún sentido la diversidad cultural. Marcar la diferencia tajante entre un sector social y otro es, más que interculturalismo, monoculturalismo para dos grupos, única vía posible que nos permitiría comprender por qué los pueblos indígenas se muestran como superiores ante el decadente Occidente, un Occidente que se ha presentado tan abstracto y nebuloso como el "pasado prehispánico".

Más allá de las cuestiones políticas y de la posibilidad de un nuevo racismo (temas que requerirían un mayor desarrollo) finalmente sólo resta señalar que el problema epistemológico fundamental es la recuperación del pasado, su narración y la posibilidad de que se convierta en una clase de conocimiento, además del modo en que pueda ocuparse para la fuerza de los movimientos sociales, dado que aún es posible la pregunta por el lugar que corresponde a un saber sobre el pasado.

Estos temas que rodean la reconstrucción del pasado resultan espinosos, laberínticos y paradójicos, pero es así porque a fin de cuentas las relaciones entre la historia y la memoria de los pueblos en cuestión son, más bien, una tensión, ya que "el pasado es siempre conflictivo. A él se refieren en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad) (Sarlo, 2005: 9).

BIBLIOGRAFÍA

Bengoa J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperado el 14 de marzo de 2009, de http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/

Convenio 169 de la OIT. Recuperado el 14 de marzo de 2009, de http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

Del Val, J. (2004). *México, identidad y nación*. México: UNAM.

Díaz-Polanco, H. (2006). *El laberinto de la identidad*. México: UNAM.

Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la historia*. Barcelona: Ed. Crítica.

O'Gorman, E. (2007). *Ensayos de Filosofía de la Historia*. México: UNAM.

O'Gorman, E. (2006). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

Salcedo Aquino, J. A. (2006). La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión. En R. Alcalá Campos (Comp.). *Reconocimiento y exclusión*. México: UNAM-FES Acatlán.

Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. México, Argentina, España: Ed. Siglo XXI.

VIII

INTERCULTURALISMO E HISTORIOGRAFÍA: DOS CAMPOS ALEJADOS

Miriam Hernández Reyna

INTRODUCCIÓN

Este texto continúa la serie de reflexiones que tienen como objetivo realizar una crítica al uso de la historia en el interculturalismo en México.

La construcción de una historia y la prolongación de una entidad como los "pueblos indígenas" plantean un problema de carácter epistemológico: si el interculturalismo recurre a una determinada historiografía, dado que no es evidente de suyo el sentido de un evento tal como "la Conquista". Tampoco el pasado prehispánico es una temporalidad a la que se pueda recurrir sin mediaciones teóricamente informadas. Es decir, el acceso al pasado no es inmediato, y mucho menos el acceso a determinado sentido que se pueda o no adjudicar al pasado.

En este sentido, la pregunta es: ¿cuál es (de haberla) la narración historiográfica a la que recurre el interculturalismo cuando habla de la continuidad de los pueblos originarios o cuando habla de los sucesos históricos acontecidos a tales pueblos? Y esta pregunta nos lleva también hacia el planteamiento y la indagación de las relaciones disciplinares entre los discursos interculturales y la historiografía como dos campos disciplinares y temáticos específicos.

No queda claro en los distintos discursos interculturales (más filosóficos o más antropológicos, por ejemplo) si recurren a una información teórica e historiográfica sobre la vida prehispánica o sobre la Conquista. Dicho sea de paso, no queda clara esta recuperación del pasado prehispánico en virtud de una serie de reclamos democráticos que han venido haciendo los pueblos indígenas del presente.

Para avanzar hacia las posibles respuestas, resulta central considerar como hilo conductor el concepto de "pueblos originarios", porque, como ya hemos señalado, sólo al suponer una historia de la continuidad, el interculturalismo sostiene la prolongación de la identidad de los pueblos indígenas como originariamente prehispánicos. Y al constituir esta historia, teóricamente, está pisando los terrenos de la discusión historiográfica. En este sentido podemos discutir la posible o imposible construcción de determinadas narraciones historiográficas, o su legitimidad epistemológica, así como también podemos plantear la pregunta sobre los criterios de reconstrucción del pasado de los pueblos indígenas que permitan o no llamarlos "pueblos originarios".

Así, en lo que sigue indagaremos dos asuntos: la ausencia de la historiografía y el uso de la historia en el interculturalismo.

INTERCULTURALISMO E HISTORIOGRAFÍA

Como ya hemos señalado, uno de los puntos nodales en el interculturalismo es la legitimación de los "pueblos originarios" a través de la construcción de una historia de continuidad. Sin embargo, para la constitución de esta historia en ocasiones se hace un uso marginal de la investigación historiográfica,[55] aunque en la mayoría de las ocasiones se haga referencia y crítica de las "condiciones históricas de marginación", "la exclusión histórica", "el pasado de los pueblos indígenas", etc. Ante esto surge una pregunta: en el interculturalismo, ¿se considera una historiografía en particular para este tipo de afirmaciones o sólo se evocan narraciones ancestrales cuya verdad es inherente a su presentación o a su rememoración?

Ante este cuestionamiento podemos presentar dos opciones: o bien no se hace uso de una investigación historiográfica en particular, o bien sí se sustenta en una aunque no se aclara en cuál.

Este punto es importante, dado que el argumento que gira en torno al respeto y reconocimiento de los pueblos indígenas tiene como uno de sus centros la recuperación del pasado, y en particular, del origen. Pero la historia del origen supone

55 Si bien existe una cantidad considerable de debates respecto a los términos "historia" e "historiografía", operativamente se hace aquí la siguiente distinción: la historia hace referencia a los sucesos acontecidos, a la temporalidad del mundo humano; no se reduce la historia al pasado, sino que se incorpora una dimensión temporal de presente y futuro. La historiografía es el trabajo reflexivo que elabora una narración teórica sobre esa temporalidad. En sentido estricto, se trata de un campo disciplinar.

efectivamente que hay un comienzo unívoco, un tiempo primigenio que pervive intocable y sustancial frente a todos los accidentes. No obstante, si bien el interculturalismo utiliza el pasado como argumento, tenemos que considerar que el pasado no es una masa de tiempo que permanezca idéntica a sí misma sin importar el presente o el futuro. El pasado está en constante movimiento y esto agrega una dificultad a la pretensión de recuperarlo. Desde luego, no buscamos afirmar aquí que los grupos indígenas o quienes elaboran la teoría al respecto busquen simplemente un regreso a un pasado ideal. Se trata de la búsqueda de un pasado-presente, no de un pasado perdido del todo, sino uno tal que ha permanecido y por ello da sentido a la originariedad de dichos pueblos. La característica de este pasado es su movilidad a través del tiempo; movilidad tal que, sin embargo, no modifica el sentido originario de los sucesos.

En lo que sigue indagaremos si ese modo de concebir la historia, en el interculturalismo, en torno a los "pueblos originarios" hace uso o no de la investigación historiográfica, o si se dan las dos posibilidades.

LA AUSENCIA DE LA HISTORIOGRAFÍA

Tomemos la primera opción y supongamos que el interculturalismo no hace uso de una historiografía en particular. Incluso podemos encontrar afirmaciones donde el trabajo historiográfico es soslayado:

> Como se puede observar se iniciaba un discurso de continuidad histórica, de la mayor importancia para el establecimiento de una nueva conciencia étnica. La historia de la continuidad se estableció en los 500 años de explotaciones al indio americano. *Independientemente de lo acertado o no históricamente del hecho,* los indígenas lograron dar coherencia a un discurso radical, que mira las sociedades latinoamericanas desde el fondo de la historia y desde el fondo también de la discriminación racial, la explotación social y la exclusión (Bengoa, 2007: 98, las cursivas son mías).

Lo que Bengoa puede estar presuponiendo es que para hablar de la historia no hace falta la indagación historiográfica. Pero si lo que asegura es que no importa lo acertado o no del hecho histórico, entonces sugiere, peligrosamente, que los sucesos narrados pueden, o no, haber ocurrido, o que en realidad no importa si ocurrieron. Y finalmente, si se tuviese oportunidad de investigar lo acertado o no

de los hechos, dicha investigación tampoco resultaría relevante. "Pero, el historiador no puede inventar los hechos que estudia. O Elvis Presley está muerto o no lo está" (Hobsbawm, 1998: 18). Sin embargo, resulta sorpresivo que alguien pueda pensar que no importa lo acertado o no de un hecho histórico, puesto que estaría dando a entender que puede hablarse de algo que no ocurrió como si hubiese ocurrido. Bengoa (2007), en otra parte del texto que ya hemos citado antes (2007, p. 103),[56] muestra que para el interculturalismo la historiografía no es un criterio para la legitimidad de las afirmaciones sobre la historia o sobre la continuidad de tales o cuales acontecimientos, sino que busca la legitimación por la simple acumulación de sucesos por parte del grupo indígena, sucesos que dan fuerza a un discurso político. Aun cuando el sentido de esa acumulación se establezca en un sector académico como lo son los discursos interculturales.

Pero debemos resaltar que no es lo mismo un discurso con pretensiones políticas que un discurso con pretensiones teóricas. Y, dicho sea de paso, el texto del que se ha extraído esta afirmación es un texto de carácter disciplinar, o al menos trata de explicar el fenómeno de la emergencia indígena desde perspectivas de corte disciplinar. Si lo que se busca es realizar una investigación sobre los procesos de los movimientos indígenas, sobre el pasado de los "pueblos originarios", o algún otro tema relacionado, no puede tomarse como sustento (en el sentido en que lo hace Bengoa) el hecho de que un discurso se legitime sólo por la fuerza argumental de convocatoria social. Es decir, para realizar un trabajo teórico sobre el discurso indígena, no se puede ser recursivo y de algún modo dar sentido a la explicación con lo mismo que le da sentido a ese discurso social. O en otra variante, no basta con señalar que para los indígenas es "así" y que eso funciona como criterio de validez. Explicar o comprender un suceso histórico no significa tomarlo por evidente de suyo. Asimismo, si no importa lo acertado o no (históricamente) de un hecho, ¿cómo se asegura que la fuerza ideológica de un discurso no está sustentada sólo en una fantasía o algo que jamás sucedió?

Lo que está en juego aquí es una cuestión epistemológica fundamental: ¿es posible hablar de la historia de los "pueblos indígenas" en sentido teórico, sin disponer de criterios historiográficos para sustentar las interpretaciones del pasado?

Si el interculturalismo asume que no utiliza investigaciones historiográficas para dar sustento a las afirmaciones sobre el pasado de los pueblos indígenas,

56 Resulta paradójica esta afirmación en el texto de José Bengoa, que justamente trata de mostrar un panorama y una explicación sobre las movilizaciones indígenas del siglo XX. De algún modo, Bengoa requiere realizar cierta narración histórica sobre algunos movimientos; sin embargo, es capaz también de sostener esta independencia de la historia o los historiadores.

entonces nos encontramos con un campo teórico que lleva a cabo una naturalización de la historia y de los sucesos. En este sentido, hace un uso de la historia sobre una base de desconocimiento de los criterios para realizar su narración o más bien, aceptan las memorias sociales, los testimonios aislados, pero no la constitución de una historiografía.

La naturalización de la historia que se deriva de lo anterior parte de supuestos como la persistencia de los pueblos indígenas. Es decir, se supone una historia que mantiene un tipo de entidades a través de los tiempos. Por ello no resulta extraño leer que ha habido indígenas, como "pueblos originarios", antes y después de la Conquista. Por ejemplo, Salcedo Aquino (2006) afirma que hay un pasado y un presente[57] mesoamericano (contra la opinión de historiadores que han fechado el fin de los periodos de Mesoamérica justamente en el evento de la Conquista). Asimismo, en la historia de la continuidad de los "pueblos originarios" se naturalizan eventos tales como la Conquista, el descubrimiento de América, e incluso la época prehispánica, sin tomar en cuenta que la interpretación de tales sucesos, así como su sentido, no siempre han sido los mismos. En este sentido, conviene seguir la recomendación de O'Gorman (2006: 9) cuando afirma: "Puse en claro, para mí por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades".

La historiografía no es una investigación de acontecimientos evidentes de suyo, sino que también produce historia. Es decir, los acontecimientos no son fragmentos de realidad, subsistentes e independientes de la narración que se haga de ellos.

Por otro lado, no es posible justificar la historia de la continuidad en los discursos teóricos si no se hace referencia a un trabajo historiográfico. No se puede decir que hay continuidad porque se crea que un evento se encadena con otro o porque un grupo diga que su historia se prolonga más allá de tal o cual fecha.

57 El texto de Salcedo Aquino (2006: 153) afirma lo siguiente: "Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad —en su presente y su pasado mesoamericano— y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante" (p. 153) Y a pesar de que la deje entre guiones, justamente es esa convicción de que hay un pasado y un presente mesoamericanos la que sustenta la discusión en torno a si los modos de vida actuales de los indígenas representan un ejemplo para los no indígenas. El ejemplo de la comunidad y la democracia participativa propios de la vida indígena toma su fuerza de asumir su estirpe mesoamericana y por lo tanto de mostrar que funciona porque ha durado varios milenios. De ahí, la conclusión del argumento es obvia: por ello los no-indígenas debieran seguir el ejemplo.

Si en el interculturalismo no hay una historiografía que sustente las afirmaciones sobre los "pueblos originarios", entonces surge un problema disciplinar; ¿cómo, al interior de este discurso, puede hablarse de historia sin recurrir a un diálogo interdisciplinar con la historiografía?

Si en el caso del interculturalismo no se hace referencia a la historiografía, se puede recaer en el problema de estar generando un discurso teórico que fantasea historias, dado que se desconocerían tanto las fuentes como los actores que proveen una articulación de sentido para el pasado.

Finalmente, si no importa la verdad o la falsedad de las afirmaciones históricas, entonces cómo puede el interculturalismo argumentar que cuando habla del pasado indígena prehispánico no está construyendo una quimera simplemente política o, en el mejor de los casos, una memoria social y política. Aunque si, por otro lado, arguye que la fuerza de un discurso sobre el pasado radica en su poder para convocar o dar cohesión social a un grupo y no sobre su legitimidad historiográfica, entonces tiene que asumir explícitamente que se trata de criterios pragmáticos y de éxito para determinadas acciones, sin importar si el pasado al que se recurre ha existido o no. Pero si resulta irrelevante la existencia del pasado, ¿cómo exigir respeto a las identidades ancestrales, las antiguas tradiciones y la cultura milenaria si no resulta relevante si existieron o no?, ¿cómo recusar "situaciones históricas de dominación", "conflictos históricos", "marginación histórica", si no se le atribuye un contenido al concepto "histórico"?, ¿cómo realizar una exigencia sobre la base de algo que puede o no haber existido? De alguna manera Hobsbawn (1998: 8) responde: "sin la distinción entre lo que es y lo que no es así, no puede haber historia. Roma venció y destruyó a Cartago en las guerras púnicas, y no viceversa".

Los hechos por sí mismos no tienen un significado, los grupos y los individuos tampoco. La comprensión que se formula tanto de los hechos como de los individuos está mediada por los horizontes desde los que se elabora. Asimismo, en el caso de los debates teóricos, es pertinente hacer explícitos los supuestos historiográficos que sustentan esa comprensión, y sobre todo cuando se trata también de la comprensión de lo que denominamos *histórico*.

LA HISTORIA EN EL INTERCULTURALISMO

En segundo término, podemos hablar del uso de alguna clase de historiografía o de narración histórica en los discursos interculturales, porque resulta casi impensable hablar de cuestiones históricas sin estar al menos suponiendo que existe

una historia real. Lo que hemos mostrado es precisamente que la historia que el interculturalismo plantea en torno a los pueblos indígenas es una línea continua de acontecimientos que se suceden los unos a los otros. Y justo en el medio de esta narración tenemos otro problema: la prolongación hacia el pasado y hacia el presente de una entidad histórica: los pueblos originarios.

Si el interculturalismo hace uso de algún tipo específico de narración histórica, se trata de una postura que privilegia la continuidad y selecciona tanto sucesos como grupos y personajes. Es una narración histórica sustentada en posiciones propias de la metafísica de la presencia, tales como la permanencia de la esencia, y la predominancia de la unidad sobre la multiplicidad. En esta historia de la continuidad, el interculturalismo selecciona una identidad abstracta y sus momentos más gloriosos. Borra todo rastro, toda ruptura, dado que sólo plantea un pasado mítico y un futuro (como destino) ideal. En este sentido podemos comprender la siguiente afirmación de Salcedo Aquino (2006: 154):

> En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de "capital intangible": conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad.

Varias cuestiones son claras en esta afirmación: la construcción de una historia de la continuidad, la selección de dos momentos ideales: hacia el pasado, la época de libertad y, hacia el futuro, la época en que la dominación ha de llegar a su fin. Sin embargo, se trata de momentos abstractos, como abstracto es el concepto de "pueblos originarios" o el de "pueblos indígenas", que en realidad unifica una diversidad que no aparece referida por ese concepto.

Y, justamente, como señalamos durante este trabajo, el concepto de "pueblos originarios" sólo se sustenta sobre la suposición de una historia que construye una línea de sucesos encadenados y representa un rumbo metafísico, e interpreta a estos como descendientes o sobrevivientes de la época prehispánica, que han acumulado una sabiduría milenaria que representa su "capital intangible". Asimismo, el concepto "pueblos originarios" unifica la diversidad de pueblos y de épocas bajo un único sentido de originario, como permanencia de una identidad inaugurada en un momento determinado, pero fundamentalmente prehispánica.

Si se trata de una narración histórica como investigación tematizada del pasado, es decir, si para sustentar afirmaciones como la de Salcedo Aquino se ha realizado o se ha tomado en cuenta alguna vertiente historiográfica, entonces ésta postula entidades que han permanecido a través de los cambios. Ante esto también cabe recurrir a O'Gorman (2006) cuando reflexiona, en virtud del trabajo de la historiografía, en torno a una de las bases del pensamiento occidental que considera radica en la vieja idea de que las cosas son algo en sí mismas, que poseen un ser inalterable y fijo.

Algo similar ocurre con la prolongación de los "pueblos originarios" hacia el pasado y hacia el presente, pues aunque los discursos interculturales aceptan cambios y diversidad de situaciones, una entidad tal como "pueblos originarios" sólo puede sostenerse en el supuesto de que a través de los cambios algo permanece en un sentido sustancial, porque, en última instancia, los cambios y las diversidades (tanto como las adversidades) serían accidentales, de lo contrario no tendría sentido hablar de "pueblos originarios". Si no pensamos en una historia de la continuidad, no hay posibilidad de que el origen llegue al presente, como un origen que es natural, que está ahí, a pesar de que se le interprete o no. Así, "historia y origen se entrelazan uno y otro esencialmente para plantear una línea de tiempo de un comienzo que tendrá un fin o que, de ser un tiempo circular, volverá el origen intacto en virtud del fin" (Hernández, 2007: 160).

Asimismo, la cuestión de la historia de la continuidad en el interculturalismo se entrelaza con la narración de una historia a partir de la categoría de dominados. Los indígenas, como "pueblos originarios", se caracterizan por haber sufrido diversas dominaciones: por los conquistadores, por los criollos y mestizos, y ahora por las empresas trasnacionales y demás agentes de la globalización que amenazan su supervivencia, incluidos los sectores políticos que no aseguran y no contribuyen al efectivo cumplimiento de los acuerdos legales. En este sentido, al lado de la idea de un origen se encuentra la idea de una dominación que se ha prolongado (siendo estructuralmente la misma) hacia el presente.

Por otra parte, en esta historia de las dominaciones continuas, el interculturalismo asume que los que cambian son los agentes de la dominación, pero los designados como dominados permanecen, a través de la estructura de dominación, como los mismos. Pero esto es comprensible, dado que una vez que se acepta el concepto de "pueblos originarios", el origen unitario es garantía de su permanencia a través de los cambios y de la dominación.

Ante estos problemas de carácter teórico en torno a la presencia de la historiografía, podemos asegurar que sí se da un uso de la historia, pero en sentido

no académico, sino de una *historia de circulación masiva*, que sería no sólo una memoria social, sino el uso de datos históricos con cierta tendencia. La historia de circulación masiva puede apoyarse en información historiográfica, pero no necesariamente narrarse con criterios historiográficos, o con alguna revisión de los supuestos epistemológicos pertinentes en cada caso, sino que más bien se trata de una vertiente que puede utilizar mitos, leyendas y memorias. Sin embargo, en el interculturalismo se da el caso de que, a pesar de ser también un campo académico, utiliza ese tipo de historia. Cabe aclarar que aunque se dé una circulación masiva, tal como señala Hobsbawm (1998: 20), estas historias no son formuladas simplemente como una memoria activa o una tradición colectiva. Se trata de discursos que circulan socialmente como narraciones legítimas y "las personas que formulan tales mitos e invenciones son personas cultas: maestros laicos y religiosos, profesores de universidad, periodistas, productores de radio y televisión". Sin embargo, las personas informadas que ponen en circulación este tipo de historia lo hacen subordinándose a las convicciones de grupos o movimientos sociales. En este sentido, las historias de circulación masiva funcionan sin criterios teórico-metodológicos propios de la historiografía.

Considerando lo anterior, se presenta el reto de reflexionar sobre la pertinencia de la revisión tanto de los supuestos que el interculturalismo tiene de la historia, como de los criterios epistemológicos en que sustentan las afirmaciones sobre la historia de los "pueblos originarios". Como bien dice Sarlo (2005: 14), las "narraciones históricas de circulación masiva" son una modalidad no académica que escucha los sentidos comunes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas. Podemos decir que si bien no hay historiografía en un sentido más académico, sí hay una narración de sucesos en virtud de ciertos fines, como en el caso del argumento para la mejora de las condiciones de los "pueblos originarios" en tanto pobladores ancestrales. En cuanto al origen que se postula para los "pueblos originarios", conviene recuperar la siguiente aclaración de Sarlo (2005: 15):

> Esa historia masiva de impacto público recurre a una misma fórmula explicativa, un principio teleológico que asegura origen y causalidad, aplicable a todos los fragmentos de pasado, independientemente de la pertinencia que demuestre para cada uno de los fragmentos en concreto. Un principio organizador simple ejerce su soberanía sobre acontecimientos que la historia académica considera influidos por principios múltiples.

En este sentido, la historia de circulación masiva que elabora el interculturalismo en torno a los pueblos indígenas asume que hay un "origen" prehispánico, y si sólo se piensa en ese sentido, entonces, se trata de un principio organizador simple, y así, de un origen ejemplar y unitario. Sin embargo, y a pesar de que la historia de circulación masiva se distancia de la historia académica para poder narrar una historia de continuidad y de pobladores ancestrales, no podemos soslayar, tampoco, el hecho de que existe un gran número de investigaciones historiográficas tanto de los pueblos prehispánicos como de los pueblos indígenas actuales, que representaría una crítica a la idea de que se ha prolongado algo tal como "los pueblos originarios", desde el pasado remoto prehispánico hasta la época de la globalización. Hay que asumir que no se habla de lo mismo cuando se hace referencia a los "pueblos prehispánicos", a los indios del Virreinato o a los indígenas actuales. De ser lo mismo, entonces la historia, los cambios, el paso del tiempo… no serían relevantes.

Por otro lado, es conveniente que los discursos interculturales tomen en cuenta que el trabajo de la historiografía ha sido de fundamental importancia incluso para poder hablar de la época prehispánica. El modo en que, en general, hacemos referencia a los sucesos, a las fechas, a los personajes importantes, y hasta el modo en que podemos poner en cuestión algunas interpretaciones, es aportación de la historia como investigación. En tal sentido, todo discurso que se refiera o use la información que se tiene sobre los pueblos anteriores a la Conquista es, de alguna manera, dependiente del discurso historiográfico, ya sea que lo reconozca o no. Aun cuando la historiografía no sea la fuente única para saber del pasado, es indudable que ocupa un lugar prioritario, sobre todo cuando lo que se pretende es establecer discursos de orden teórico, aunque sea simplemente para seleccionar fechas y datos, producto de la investigación historiográfica.

A fin de cuentas, el problema epistemológico fundamental es la recuperación del pasado, su narración y la posibilidad de que se convierta en una clase de conocimiento, además del modo en que pueda ocuparse para la fuerza de los movimientos sociales. Pero, de algún modo, las relaciones entre la historia y la memoria de los pueblos en cuestión son, más bien, una tensión en torno a la recuperación del pasado porque "el pasado es siempre conflictivo. A él se refieren en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad)" (Sarlo, 2005: 9).

CONCLUSIONES

Ante la cuestión del uso de la historiografía o su presencia en el discurso intercultural, podemos afirmar que en realidad no hay un uso disciplinar en sentido estricto; es decir, este discurso hace referencia a sucesos históricos, a sujetos históricos pero no hay un sustento en la investigación historiográfica. El interculturalismo, en su variante teórica, tiene un punto de unión con su dimensión de movimiento social: ambos se alimentan de una narración histórica de circulación masiva, aun cuando la vertiente teórica de los discursos interculturales sea de corte académico. En términos generales, podemos decir que el interculturalismo es una construcción ideológica de la historia, es decir, se seleccionan datos historiográficos usados ideológicamente en torno a políticas de identidades étnicas. De otra manera no podría hablarse de los "pueblos originarios", puesto que mucha de la investigación historiográfica sobre el mundo prehispánico impediría sustentar la existencia de una entidad como ésa. Asimismo, la recurrencia a diversas temporalidades (la época prehispánica, la Conquista, la globalización, etc.) en virtud de los movimientos indígenas es más ideológica que historiográfica.

Es posible que la historia nos permita hablar de los pueblos indígenas, y hacia el pasado podamos reconstruir los elementos prehispánicos de estos pueblos, y también los elementos españoles, pero alimentar la idea de un origen fundamentalmente prehispánico es desaparecer tanto las consecuencias de la Conquista como de las épocas subsiguientes. Asimismo, desaparece la diversidad cultural de México, a la que dio origen el mestizaje. Es, a fin de cuentas, reescribir la historia con fines exclusivamente políticos.

Por otro lado, si lo que el interculturalismo pretende es construir un mundo con reconocimiento de la diversidad cultural, con respeto a las diferencias y con justicia social para los distintos grupos culturales, entonces resulta muy inconveniente recurrir a la generalización de una entidad tal como "pueblos originarios" que, más bien, homogeneiza.

Argumentar que en el país habita un número determinado de poblaciones étnicas o diferentes (lingüísticamente) no es equivalente en ningún sentido a la existencia de los "pueblos originarios". En el caso del concepto "pueblos originarios" y de la historia de la continuidad de éstos, una cosa es que para constituir un discurso estratégico no se tome en cuenta lo "acertado o no históricamente de un hecho", y otra muy distinta es que en una investigación de campo disciplinar no se tome en cuenta la aportación de la historiografía en lo que respecta a la legitimidad de las narraciones históricas.

El concepto "pueblos originarios" no es comprensible de suyo, como tampoco lo es una idea tal como "la época prehispánica". Detrás de la aparente comprensibilidad, hay una serie de supuestos y de compromisos tanto epistemológicos como teóricos y prácticos, que no pueden hacerse de lado con el argumento de que al final lo que importa es la fuerza de convocatoria social de un discurso político. Esto no es posible mientras el interculturalismo mantenga su doble dimensión: de movimiento social-político y de campo de estudios teóricos. En la pretensión de configurar un campo de estudios teóricos, si no se sigue la vía de la investigación, de la indagación del sentido que tienen tanto los conceptos como las propuestas que se articulan, sólo queda la vía de la militancia. Pero entonces habrá que reconocer que la militancia no es teoría y que funciona con convicciones, lo cual no podría ser de otra manera.

Lo que la investigación nos aporta, en campos tan espinosos como el interculturalismo, y en temas tan delicados como el de los pueblos indígenas de México, es precisamente la posibilidad de avanzar un paso más allá de las convicciones y mostrar que por más mítico y edificante que sea un discurso, puede desembocar en callejones sin salida que, en el peor de los casos, pudieran terminar por hacer que los discursos que se elaboran digan lo contrario a lo que se quería.

Con todo lo anterior, es posible concluir que el interculturalismo y la historiografía son dos campos que permanecen en gran medida distanciados. Se trata también de un problema de relación entre campos del saber y la posibilidad de que unos aporten tanto información como discusión respecto al tema tratado.

Si bien Bengoa afirma que cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo XVI al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo XX, también es posible afirmar que tal discusión no es inútil ni resultaría irrelevante, pues asumir que no necesariamente hay continuidades nos llevaría a mostrar que no hay "pueblos originarios", y si esto es posible, entonces podemos comenzar a abandonar términos como "indígena" (con todos sus compromisos epistemológicos, ontológicos y políticos), dado que esos términos comportan una gran fuerza ideológica que aún sigue orientando que nombremos lo diferente pero sin reconocer la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bengoa J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperado el 12 de noviembre de 2008, de http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/

Convenio 169 de la OIT. Recuperado el 5 de octubre de 2005, de http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

Hernández Reyna, M. (2007). Crítica genealógica a los pueblos originarios de México. *Cuadernos de Graphen. Revista de historiografía. Pensar la Conquist*a. México: Centro INAH- Veracruz.

Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la historia*. Barcelona: Ed. Crítica.

O'Gorman, E. (2006). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

Salcedo Aquino, J. A. (2006). La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión. En R. Alcalá Campos (Comp.). *Reconocimiento y exclusión*. México: UNAM-FES Acatlán.

Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. México, Argentina, España: Ed. Siglo XXI.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Aguilar, Jerónimo de *70*

Aguirre Beltrán, Gonzalo *29*

Alvarado, Pedro de *27*, *71*, *84*, *85*, *86*

Anales de Tlatelolco *72*

antropología *52*, *59*, *64-65*, *70*, *79*

B

Benavente, Toribio de, fray *88*
  Historia de los indios de la Nueva España *88*, *90*

Bengoa, José *96*, *103*, *108*, *118*, *123*, *124*, *132*

Bustamante, Carlos María de *65*

C

Casas, Bartolomé de las, fray *16*, *27*, *59*, *82*, *85*, *89*

César, Julio *45*, *54*

Chalchicuitlicue-Juno *52*

Chicomecóatl-Ceres *52*

Códice florentino *49*, *84*, *85*

Colegio de México *16*, *66*, *67*, *70*, *75*
  Historia General de México *16*, *67*, *70*, *75*, *76*, *77*

Colón, Cristobal *28*, *87*

Coloquio de los Doce *47*, *55*

Conquista de Michoacán *77*

Cortés, Hernán *27*, *28*, *32*, *33*, *40*, *47*, *58*, *70*, *71*, *72*, *73*, *74*, *86*, *88*

D

Del Val, José *99*, *103*, *115*, *119*

Díaz del Castillo, Bernal *28*, *86*, *89*
  Historia verdadera de la conquista *86*

Durán, Diego *86*

F

Florescano, Enrique *24*, *25*, *28*, *30*, *101*, *103*

G

Gadamer, Hans-George *22*, *30*, *34*, *40*

Gamio, Manuel *67*, *70*, *79*

García Martínez, Bernardo *76*, *78*, *79*

Garibay, Ángel María, Mons. *67*, *68*

genocidio *13*, *16*, *81*, *82*, *83*, *84*, *88*, *89*, *110*

globalización *35*, *38*, *39*, *61*, *93*, *98*, *99*, *102*, *114*, *117*, *128*, *130*, *131*

Gruzinsky, Serge *21*, *22*, *23*, *25*, *30*

Guzmán, Nuño de *60*

H

Hartog, François *15*, *42*, *43*, *54*

hermenéutica *13*, *14*, *19*, *20*, *22*, *31*, *35*, *42*, *46*, *49*, *51*
  horizonte *20*, *26*, *29*, *31*, *32*, *33*, *34*, *35*, *36*, *37*, *38*, *39*
  tradición *26*, *29*, *31*, *33*, *34*

Heródoto *15*, *44*, *45*, *54*

Hipona, Agustín de *46*, *50*, *53*

Historia general de las cosas de la Nueva España *49*, *54*
historiografía *9*, *11*, *18*, *32*, *33*, *35*, *40*, *60*, *62*, *63*, *65*, *66*, *69*, *76*, *78*, *105*, *116*, *117*, *121*, *122*, *123*, *124*, *125*, *126*, *128*, *129*, *130*, *131*, *132*, *133*
historiografía teológica *60*
Hobsbawm, Eric *111*, *112*, *119*, *124*, *129*, *133*
Huitzilopochtli *84*, *85*
Huitzilopochtli-Hércules *49*, *50*

I

identidad *10*, *11*, *15*, *16*, *18*, *37*, *38*, *40*, *41*, *42*, *64*, *65*, *66*, *69*, *75*, *79*, *87*, *89*, *93*, *94*, *95*, *96*, *97*, *98*, *99*, *100*, *102*, *103*, *104*, *106*, *109*, *110*, *111*, *113*, *119*, *122*, *126*, *127*, *131*
interculturalismo *13*, *17*, *18*, *25*, *91*, *92*, *93*, *95*, *96*, *98*, *99*, *100*, *101*, *102*, *103*, *105*, *106*, *107*, *108*, *109*, *110*, *111*, *112*, *113*, *114*, *115*, *116*, *117*, *118*, *121*, *122*, *123*, *124*, *126*, *127*, *128*, *129*, *130*, *131*, *132*
Interculturalismo y justicia social *92*, *104*, *107*, *119*, *133*
Ixtlilxóchitl, Hernando *74*

K

Kiernan, Ben *81*, *87*, *88*, *89*, *90*
Klor de Alva, Jorge *88*, *90*
Kuper, Leo *87*

L

Laclau, Ernesto *98*, *101*, *104*
Lemkin, Rafael *81*, *82*
León-Portilla, Miguel *16*, *61*, *65*, *67*, *68*, *70*, *74*, *79*, *90*
Visión de los vencidos *67*, *68*, *69*, *72*
Lockhart, James *84*, *85*, *90*
López de Gómara, Francisco *87*, *90*

M

Malinche, La *70*
memoria *11*, *16*, *17*, *18*, *47*, *65*, *81*, *83*, *89*, *105*, *108*, *109*, *110*, *113*, *115*, *116*, *118*, *119*, *125*, *126*, *129*, *130*, *133*
Memoria mexicana *24*, *30*
México a través de los siglos *67*
México y su evolución social *67*
Moctezuma *70*, *71*, *72*, *73*
Moreno Toscano, Alejandra *70*, *71*, *72*, *73*, *75*, *76*
"El siglo de la Conquista" *70*, *76*, *77*
Motolinía (ver Benavente, Toribio de,) *88*, *90*

N

Narváez, Pánfilo de *71*, *86*
Navarrete Linares, Federico *9*, *79*
Núñez, Fernanda *9*

O

O'Gorman, Edmundo *64*, *67*, *69*, *91*, *104*, *113*, *114*, *119*, *125*, *128*, *133*
Olivé, León *17*, *92*, *93*, *98*, *104*, *107*, *119*, *133*
originarios *17*, *91*, *92*, *93*, *94*, *95*, *96*, *97*, *98*, *99*, *100*, *102*, *106*, *107*, *108*, *109*, *110*, *113*, *114*, *115*, *116*, *117*, *118*, *121*, *122*, *123*, *124*, *125*, *126*, *127*, *128*, *129*, *130*, *131*, *132*, *133*

P

política *10*, *18*, *19*, *26*, *33*, *40*, *61*, *63*, *68*, *69*, *73*, *81*, *94*, *96*, *105*, *106*, *108*, *109*, *110*, *111*, *112*, *113*, *114*, *115*, *116*, *118*, *124*, *126*, *131*

Q

Quetzalcóatl-Jupiter *52*
Quiroga, Vasco de *27*

R

Revista Graphen *35*
Ricard, Robert *19*, *20*, *21*, *27*, *28*, *30*
Rocker, Rudolf *36*
Romano, Ruggiero *57*, *79*
Rozat, Guy *9*, *13*, *15*, *19*, *25*, *26*, *27*, *30*, *33*, *40*, *57*, *85*, *90*

S

Sahagún, Bernardino de, fray *46*, *47*, *48*, *49*, *50*, *51*, *52*, *53*, *54*, *55*, *70*, *72*, *79*, *83*, *84*, *86*
Salcedo Aquino, Alfredo *93*, *94*, *97*, *104*, *115*, *119*, *125*, *127*, *128*, *133*
Sarlo, Beatriz *108*, *109*, *111*, *112*, *116*, *118*, *119*, *129*, *130*, *133*

T

Tata Vasco *60*
Tezcatlipoca *50*, *51*, *53*
Thompson, Edward Palmer *68*
Tlazoltéotl-Venus *53*
Tonantzin-Eva *52*
traducción (cultural) *42*, *46*, *52*, *54*
Turrent, Lourdes *19*, 30

V

Velasco, Ambrosio *37*, *40*
Villoro, Luis *37*, *100*

W

Wolfe, Patrick *82*, *90*

X

Xicoténcatl *71*
Xiuhtecutli-Vulcano *52*

Repensar la Conquista I. Reflexión epistemológica sobre un momento fundador
fue editado por la Biblioteca Digital
de Humanidades de la Dirección General
del Área Académica de Humanidades
de la Universidad Veracruzana.

Universidad Veracruzana
Biblioteca Digital de Humanidades
Investigación Colectiva 2
Dirección General del Área Académica de Humanidades